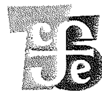
Traducción de
Arturo Vázquez Barrón
y Mariano Sánchez Ventura

Revisión de la traducción
José Luis Herrerón y Jérôme Baschet

JÉRÔME BASCHET

La civilización feudal

EUROPA DEL AÑO MIL
A LA COLONIZACIÓN DE AMÉRICA



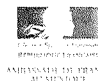
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2009

Baschet, Jérôme
La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América / Jérôme Baschet ; pról. de Jacques Le Goff ; trad. de Arturo Vázquez Barrón, Mariano Sánchez Ventura ; rev. de la trad. de José Luis Herrerón, Jérôme Baschet — México : FCE, Embajada de Francia en México, 2009
637 p : ilus. ; 23 × 17 cm — (Colec. Historia)
Título original: La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique
ISBN 978-607-16-0123-0

1. Civilización medieval 2. Historia — Edad Media I. Le Goff, Jacques, pról. II. Váquez Barrón, Arturo, tr. III. Sánchez Ventura, Mariano, tr. IV. Herrerón, José Luis, rev. V. Baschet, Jérôme, rev. VI. Ser. VII. t.

LC CB351 Dewey 940.1 B135n



Este libro fue publicado con el apoyo de la Embajada de Francia en México, en el marco del Programa de Apoyo a la Publicación "Alfonso Reyes" del Ministerio Francés de Relaciones Exteriores

Distribución mundial

Foto de portada: Capitel de Saint-Lazare de Autun, primer cuarto del siglo XII.

Título original: *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Flammarion, París, 2004

Carretera Picacho Ajusco 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001: 2000

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672 Fax (55) 5227-4694

ISBN 978-607-16-0123-0

Impreso en México • *Printed in Mexico*

SUMARIO

PREFACIO

Jérôme Baschet tuvo la notable idea de "estudiar la Edad Media en tierras americanas", lo que por una parte le permitió observar la Edad Media europea con la doble distancia del tiempo y el espacio, y por la otra, esclarecer la historia de México y de América Latina, mostrando una "herencia medieval de México", según una expresión —sugerente aunque corregible— de Luis Weckmann. Así, al querer proporcionar una historia larga a sus estudiantes de Chiapas y al querer mostrarles cómo una de las principales fuentes de la historia de México es la historia medieval europea, escribió una obra de gran originalidad y amplios alcances, que renueva la historia americana y la historia europea, la primera mediante el pasado, y la segunda mediante el porvenir.

Por supuesto, me siento feliz de ver que Jérôme Baschet justifica, mejor de lo que yo había podido sugerir, la concepción de una larga Edad Media que salta, o mejor dicho borra, la falsa ruptura de un siglo XVI, de un Renacimiento que sería su negación y que la remitiría a las tinieblas del oscurantismo.

Lo más esclarecedor es haber superado la idea de que la conquista del Nuevo Mundo surgió de un simple apetito de riqueza o de un deseo de conversión de los indios, hecha posible gracias a las carabelas, y haber establecido que se debió al dinamismo propio del sistema feudal, que está lejos de ser un sistema de estancamiento y es más bien un régimen construido para el crecimiento y el desarrollo interno y externo, alrededor de un poder señorial de dominación.

De igual manera, Jérôme Baschet muestra con claridad que el motor y la institución dominante del feudalismo es la Iglesia. Por lo mismo, no resulta para nada sorprendente que en México y en América Latina volvamos a encontrarla con su poderío absoluto. Pero esta Iglesia dinámica no es inmóvil, y evolucionó en el transcurso de la Edad Media europea. En el siglo XIII adoptó formas y estilos nuevos, en particular con las órdenes mendicantes, órdenes urbanizadas que mantenían nuevas relaciones con los laicos y que difundían los nuevos saberes de la escolástica. Se enfrentó a contestatarios, los herejes, así como al cuestionamiento de las "supersticiones" y de

la cultura folclórica. Hizo que surgieran los marginados e instituyó una "sociedad de persecución".

Jérôme Baschet otorgó especial atención a los dos últimos siglos de la Edad Media tradicional: el XIV y el XV. En efecto, se trata de saber si ese feudalismo marcado por las calamidades del siglo XIV —hambruna, peste, guerras, cismas, herejías— es un "triste otoño" o la continuación de un dinamismo triunfante de pruebas económicas, sociales, políticas y religiosas. Para Jérôme Baschet no hay duda. La dinámica medieval sigue su curso. Y la Iglesia sigue estando a la cabeza.

En el momento de ver cómo la Europa medieval se establece en América, Jérôme Baschet plantea preguntas fundamentales: ¿puede hablarse de feudalismo en América Latina? ¿Cómo definir el feudalismo? ¿Se trata de un feudalismo tardío y dependiente?

En el debate que ha hecho enfrentarse a los historiadores de América Latina entre una América Latina ya capitalista —al menos sectorialmente— o todavía feudal en el siglo XVI, Jérôme Baschet se ubica claramente del lado de aquellos que, como el historiador inglés de inspiración marxista Eric Hobsbawm, piensan que todos los rasgos de la historia europea que en ese momento "tienen un sabor a revolución 'burguesa' e 'industrial' no son más que el condimento de un platillo esencialmente medieval o feudal".

Jérôme Baschet estima que sean cuales fueren las diferencias entre la Europa medieval y la América colonial del siglo XVI, lo esencial del feudalismo medieval vuelve a encontrarse en América: el papel dominante y estructurador de la Iglesia; el equilibrio de la tensión entre monarquía y aristocracia, que se modifica sin que por ello se rompa con la lógica feudal; las actividades cada vez más importantes de los hombres de negocios quienes, aunque comprometidos con el comercio atlántico o con la explotación de los recursos mineros y agrícolas del mundo colonial, permanecen dentro de los marcos corporativos y monopólicos tradicionales, y estos hombres siguen orientando sus ganancias hacia la propiedad de la tierra y la adquisición de la nobleza. Pero Baschet aceptaría sin reparos la expresión de "feudalismo tardío y dependiente", dado que mantiene, aun admitiendo ciertas especificidades del feudalismo colonial americano, lo esencial de la referencia al feudalismo, y dado que se trata de un mundo cuya lógica es por completo ajena a la nuestra. Jérôme Baschet muestra una vez más en este libro que es un auténtico historiador, que sabe reconocer y definir al "otro". Lo cercano en cuanto a lo humano puede resultar lejano en cuanto a la historia.

Así, luego de haber mostrado de manera clara, lúcida y matizada la evo-

lución del feudalismo medieval europeo y la forma en que surge de él el feudalismo colonial americano, que lo prolonga, Jérôme Baschet estudia en una segunda parte "las estructuras fundamentales de la sociedad medieval".

Muestra en primer lugar la construcción de las estructuras espaciales y temporales, marco fundamental de toda sociedad y toda civilización. El espacio del feudalismo se articula alrededor de la tierra y los muertos, y la red de parroquias, poblados y cementerios hace que a partir del siglo XI la sociedad quede atada al suelo, mientras que las redes de peregrinaciones (y de manera secundaria de rutas comerciales) le permiten desplazarse y volver concreta la definición del cristiano como *homo viator*.

En la primera parte, Jérôme Baschet había insistido en los trastornos acarreados por el auge urbano. Las ciudades confieren al espacio medieval centros más o menos vigorosos (las órdenes mendicantes lo notaron, así que ligaron la cantidad de sus conventos a la jerarquía demográfica de las ciudades). La Iglesia es la articulación de lo local y de lo universal. La estructuración del tiempo resulta aún más compleja. El tiempo medieval deja subsistir la diversidad del tiempo vivido y de los tiempos sociales, en los cuales, a diferencia de las campanas rurales, las campanas urbanas desaparecen en el siglo XIV ante los relojes mecánicos. El calendario cristiano, que se trasmina entre las estructuras del calendario juliano antiguo, acompasándolo mediante la liturgia construida en la memoria y la repetición de la vida terrestre de Jesús y mediante las fiestas de los santos, no logra que un tiempo lineal, a partir de la nueva fecha original de la Encarnación, se desprenda del tiempo circular de estaciones recuperadas por la liturgia, ni que se unifique la multiplicidad de los tiempos naturales y sociales.

El tiempo medieval sufre de este modo un trastorno profundo debido a la manera en que el cristianismo transforma profundamente la sensibilidad hacia el pasado, el presente y el porvenir. Aunque la Encarnación le da al desarrollo del tiempo un sentido, empezando por el pasado, los clérigos de la Edad Media no lograron construir una historia (la historia no se enseña en las escuelas ni en las universidades medievales) con un carácter racional: se encuentra sometida a los caminos impenetrables de la Providencia y a una ideología de la regresión y de la decadencia, que combate los logros del trabajo rehabilitado y del crecimiento a falta de progreso. El presente se promueve mediante la transformación de la eucaristía desde el doble punto de vista de la teología y de la práctica: la promulgación en los siglos XI y XII de la doctrina de la transustanciación, que impone la creencia en la presencia real de Jesucristo en la eucaristía, remplaza un sacrificio de memoria ("ha-

rán esto en conmemoración mía") con un sacramento de presencia, de presente. Por último, la Iglesia medieval, que lucha desde san Agustín contra el milenarismo —creencia en un futuro mesiánico de connotaciones heréticas—, lo logra en mayor o en menor medida (los miedos del año mil son una leyenda en un contexto de pasiones milenaristas) y legitima una concepción del futuro, que es la de un porvenir: el Juicio Final que da al tiempo de la humanidad un final escatológico.

Los hombres y las mujeres de la Edad Media viven el cristianismo esencialmente como una religión de salvación. Marcada por otra parte por el carácter guerrero de su sociedad, viven su existencia terrestre en una lógica de salvación que es una lógica de combate: lucha entre virtudes y vicios, combate contra Satanás, enemigo del género humano que recurre a todas las tentaciones internas y externas. San Antonio es un modelo simbólico del hombre.

Jérôme Baschet, autor de una extraordinaria obra sobre *Las justicias del más allá,* muestra sin problema que las luchas humanas tienen lugar en un doble campo de batalla que se refleja como espejo: la vida terrena y el más allá. La Iglesia orquesta una dualidad que se consolida en la Edad Media mediante un refinamiento de las relaciones entre los vivos y los muertos, y una elaboración más sofisticada de la localización del más allá; entre el infierno y el paraíso se desliza el purgatorio, y aparece un sistema de cinco lugares. Los tres principales —dos eternos y uno intermedio— quedan completados por los dos limbos: el limbo vacío de los patriarcas y el limbo de los niños no bautizados, privados de la visión beatífica de Dios.

En este mundo de oposiciones y de combates singulares, que una imagen renegrida y devaluada de la Edad Media deformó y exageró, un dualismo y un conflicto parecen tener una importancia particular, el de los cuerpos y las almas, proyección de la persona humana (ya definida por Boecio a principios del siglo VI) en la sociedad cristiana.

Pero Jérôme Baschet, quien publicó un notable estudio acerca de las relaciones del cuerpo y el alma en el cristianismo, en paralelo con esas relaciones en las religiones amerindias precolombinas, subraya que el hombre medieval es una unión del alma y del cuerpo. No hay alma por completo desprovista de carne; incluso el alma del muerto que escapa de su cuerpo elevándose hacia el cielo tiene una envoltura corporal, y en las residencias eternas, el paraíso y los infiernos, tanto los elegidos como los condenados volverán a encontrar un cuerpo, cuerpo de gloria en la claridad de la visión beatífica, cuerpo de sufrimiento en las torturas infernales. La Iglesia, modelo social, presenta la articulación de lo carnal con lo espiritual. Siempre sensi-

ble a la larga duración, Jérôme Baschet subraya con razón que la Edad Media central habrá sido quizás el periodo menos dualista en la historia del cristianismo, mientras que el dualismo encontrará una forma radical en el siglo XVII con Descartes.

La tendencia de la cristiandad medieval a la totalización y el establecimiento de relaciones simbólicas entre la naturaleza y la sociedad llevaron de igual manera al sistema feudal a otorgar un lugar central al parentesco. Pero también en este caso se trata de una doble red. Al parentesco carnal que la Iglesia controla mediante el matrimonio y las reglas de incompatibilidad del matrimonio entre parientes cercanos, se añaden los parentescos espirituales (o "artificiales"), creados por el padrinazgo y el madrinazgo, y las diversas formas de confraternidad que unen, con la bendición de la Iglesia, a los individuos de uno y otro sexos en una vasta red que hace de la humanidad una amplia parentela. Esta tendencia hacia un parentesco universal se encuentra incluso en la elaboración de un parentesco divino que se articula en las relaciones padre-hijo, virgen madre e hijo divino, y que se prolonga en la tierra mediante la maternidad de la Virgen-Iglesia.

No ha de sorprender que Jérôme Baschet, quien es ante todo un gran historiador de las imágenes medievales, haya caracterizado, por último, el dinamismo medieval con una expansión de las imágenes que establece la diferencia entre la civilización occidental y las civilizaciones anicónicas del judaísmo y del islam. Durante la Edad Media se instaura en Occidente una "cultura de la *imago*" —cultura que va a heredarse a América con la conquista y la colonización— en la que las representaciones humanas y terrestres, y en primer lugar el hombre mismo, fueron creados a imagen y semejanza de Dios y del mundo divino.

Usando de manera juiciosa y profunda las ideas de los historiadores Immanuel Wallerstein y Fernand Braudel en lo referente a los imperios, y las de Marc Augé para los paganismos, Jérôme Baschet muestra que el sistema feudal se opone a la lógica imperial (la Roma antigua, la China medieval y la moderna son contrapuntos del Occidente medieval y de la América colonial) y que el sistema eclesial se opone a la lógica del paganismo.

La excelencia de esta exposición corría el riesgo de conducir a dos peligros mayores que Jérôme Baschet logró evitar de manera notable.

El primero era hacer que los turiferarios de la Edad Media cobraran importancia mediante el elogio de una edad de fe y orden. Pero mostró muy bien la parte sombría del sistema feudal medieval, que engendra al mismo tiempo *caritas* y persecución.

El otro era fortalecer a los partidarios, temibles en nuestros días, de la "superioridad occidental". Jérôme Baschet logró aplicar al sistema occidental medieval la hermosa y atinada fórmula de Walter Benjamin: "No existe ningún documento de cultura que no sea al mismo tiempo un documento de barbarie".

Por último, Jérôme Baschet sugiere en este libro cuándo y cómo termina nuestra "larga Edad Media": en la segunda mitad del siglo XVIII, con las Luces (que en ciertos aspectos la prolongan) y la Revolución francesa. Tres componentes de un nuevo sistema aparecen entonces en escena: el mercado y la economía, el tiempo lineal y la historia, la razón y la ciencia. Ahí termina el sistema feudal que Jérôme Baschet describió y explicó con tanta precisión para Europa y América Latina.

JACQUES LE GOFF

AGRADECIMIENTOS

Este libro es el fruto de cinco años de enseñanza en la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), en San Cristóbal de Las Casas. Deseo agradecer a los que hicieron posible esta estancia, y en particular a Jacques Revel, presidente de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, quien tuvo a bien considerar con constante benevolencia un proyecto que no necesariamente aparentaba ser por completo razonable, y quien permitió que se llevara a cabo en las mejores condiciones posibles. Jorge López Arévalo tuvo la gentileza de invitarme a la Facultad de Ciencias Sociales de la UNACH, de la que en ese tiempo era director, y me acogió generosamente. Este trabajo contó con el apoyo del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, que me otorgó una cátedra patrimonial de 1997 a 1999. Por último, este libro no habría tomado forma si la enseñanza de la que surge no hubiera sido recibida con atención por parte de los estudiantes de historia de la UNACH. A todos ellos, embarcados en esta travesía a contracorriente por el Atlántico, les expreso mi más profundo agradecimiento por su paciencia y por su impaciencia, por su entusiasmo y por sus dudas, pues con ello me ayudaron a darle sentido al estudio de la Edad Media en tierras mexicanas.

El género al que pertenece este libro —ya sea que se le llame síntesis o compilación— supone numerosos préstamos, voluntarios las más de las veces, y en ocasiones tal vez involuntarios. Por desgracia, la adelgazada bibliografía y la ausencia de notas impiden relacionar de manera sistemática cada uno de los planteamientos propuestos en el texto con los autores que han trabajado sobre dicha temática. Incluso si resulta dudoso que esto pueda ser de alguna utilidad, por adelantado ofrezco disculpas a todos los que pudieran sentirse olvidados o traicionados.

Debo un reconocimiento especial a mis principales guías en esta empresa. Jacques Le Goff, maestro indiscutible, es su precursor por excelencia. Él abrió la mayor parte de los caminos aquí seguidos. Anita y Alain Guerreau, por sus escritos y por numerosas pláticas, me trasmitieron los conceptos esenciales y el marco interpretativo al que la presente obra se encomienda: por poca coherencia que posea, es a ellos a quienes la debe. Jean-Claude Bonne y Jean-Claude Schmitt, cuya estimulante amistad me permitió formarme

en el estudio de la Edad Media y de sus imágenes, saben por supuesto que las ideas expuestas aquí son suyas, antes de ser mías. Me habría gustado poder citar a todos los amigos y colegas cuyos trabajos y palabras acompañaron y orientaron mi caminar: este libro les debe mucho, pero la lista sería demasiado extensa o bien demasiado breve.

Juan Pedro Viqueira se preocupó muy amablemente del destino de este libro, que encontró, gracias a él, la mejor acogida posible en el Fondo de Cultura Económica. Además, sus atinadas observaciones permitieron hacerle enmiendas al texto y sobre todo reducir, en la medida en que me fue posible seguir sus consejos, las fallas de mis alusiones a la historia de la Nueva España.

Jean y Claudine fueron los conejillos de Indias de esta iniciación a la Edad Media y la modificaron con sus sensatos comentarios. Por último, sin Rocío Noemí, quien transformó el sentido de mi escapada chiapaneca, este libro jamás habría visto la luz. Sin Vicente, nacido de este encuentro, quizás habría sido escrito con mayor rapidez, pero con una felicidad infinitamente menor.

Para Jacques Le Goff

INTRODUCCIÓN
¿Por qué interesarse en la Europa medieval?

La Edad Media tiene mala reputación. Mucho más tal vez que cualquier otro periodo histórico: mil años de historia de la Europa occidental, entre los siglos V y XV, entregados a ideas preconcebidas y a un desprecio imposible de desarraigar, cuya función es quizá permitir a las épocas posteriores forjar la convicción de su propia modernidad y de su capacidad para encarnar los valores de la civilización. La obstinación de los historiadores en criticar con vigor los lugares comunes no cambia en nada las cosas, o lo hace muy poco. La opinión común sigue asociando a la Edad Media con ideas de barbarie, de oscurantismo y de intolerancia, de regresión económica y de desorganización política. Los usos periodísticos y mediáticos confirman este movimiento, echando mano de manera regular de los epítetos "medievales" —incluso "medievalescos"— cuando se trata de calificar una crisis política, una decadencia de valores o un regreso del integrismo religioso (*La Jornada de la Ciencia* del 13 de septiembre de 1999 evoca así "el milenio del oscurantismo", de los siglos V al XV).

La construcción de la idea de Edad Media

Ciertamente, la imagen de la Edad Media es ambigua. Por lo menos en Europa, las fortalezas les resultan divertidas a los niños de escuela y los caballeros de la Mesa Redonda siguen conservando algunos adeptos, mientras que la organización de torneos caballerescos o de fiestas medievales parece resultar un eficaz argumento turístico, incluso en Estados Unidos. Pequeños y grandes visitan las catedrales góticas y quedan impresionados por la audacia técnica de sus constructores; a los más ingeniosos les deleita impregnarse de la pureza mística de los monasterios romanos. Lo extraño de las creencias y de las costumbres medievales emociona a los amantes del folclor; la pasión por las raíces, exacerbada por la pérdida generalizada de referencias, empuja masivamente hacia esa edad remota y misteriosa. Ya en el siglo XIX, el romanticismo, al defender lo opuesto a las Luces, disfrutaba

al valorizar la Edad Media. Mientras que Walter Scott daba a este entusiasmo caballeresco su forma novelesca más acabada *(Ivanhoe),* teóricos como Novalis o Carlyle oponían lo maravilloso y la espiritualidad medieval al racionalismo frío y al reino egoísta del dinero, característicos de su tiempo. De igual manera, Ruskin, quien veía en la Edad Media un paraíso perdido del que Europa no había salido sino para entrar en decadencia, llegaba hasta retomar la expresión de "Dark Ages", mediante la cual las Luces denigraban los tiempos medievales, pero para aplicarla, a contrapelo de la visión moderna, a su propia época. Todo el siglo XIX europeo se cubrió de un oscuro manto de castillos e iglesias neogóticas, fenómeno en el que confluyen la nostalgia romántica de un pasado idealizado y el esfuerzo de la Iglesia romana por enmascarar, bajo la apariencia de una falsa continuidad de la que el neotomismo es un aspecto más, las rupturas radicales que la afirmación de la modernidad capitalista la obligaba a aceptar entonces.

Hace ya al menos dos siglos que la Edad Media se tambalea entre dos extremos, oscuro contrapunto de los partidarios de la modernidad y cándido refugio de aquellos a los que el moderno presente horroriza. Por lo demás, existe un punto en común entre la idealización romántica y los sarcasmos modernistas: dado que la Edad Media es el reverso del mundo moderno (lo que resulta innegable), la visión que de ella se da queda por completo determinada por el juicio que se hace del presente. Así, unos la exaltan para criticar mejor su propia realidad, mientras que otros la denigran para hacer valer más los progresos de su tiempo. Si bien ahora resulta conveniente dar por terminados los juicios apresurados sobre el "milenio oscurantista", no hay la menor intención de remplazarlos con la imagen de una época idílica y luminosa, de florecimiento espiritual y de progreso compartido. La apuesta no es la rehabilitación de la Edad Media, aunque no resultaría del todo inútil establecer cierto reequilibrio en la comparación con una Antigüedad militarista y esclavista, que la burguesía de los siglos XVIII y XIX ornamentó abusivamente con virtudes ideales de un clasicismo imaginado, o recordar también que la gran época de la caza de brujas no es la Edad Media, como es común creerlo, sino los siglos XVI y XVII, que pertenecen a los tiempos considerados modernos. Pero lo esencial es escapar tanto a la siniestra caricatura como a la idealización: "ni leyenda negra, ni leyenda rosa", escribió Jacques Le Goff. La Edad Media no es ni el hoyo negro de la historia occidental, ni el paraíso perdido. Hay que renunciar al mito tenebroso tanto como al cuento de hadas.

No es posible salir de esta alternativa sesgada sin entender cómo y por

qué esta mala reputación tenaz de la Edad Media y su reflejo invertido se formaron. La Edad Media lleva hasta en el nombre los estigmas de su desvalorización. *Media aetas*, *medium aevum*, en latín, y las expresiones equivalentes en las lenguas europeas, es la edad de en medio, un entre dos cosas que no podría nombrarse de manera positiva, un largo paréntesis entre una Antigüedad prestigiosa y una nueva época, por fin moderna. Son los humanistas italianos de la segunda mitad del siglo XV —como Giovanni Andrea, bibliotecario del papa, en 1469— los que empiezan a usar dichas expresiones para glorificar su propio tiempo, adornándolo con prestigios literarios y artísticos de la Antigüedad y diferenciándolo de los siglos inmediatamente anteriores. Pero es necesario esperar hasta el siglo XVII para que el corte de la historia en tres edades (Antigüedad, Edad Media, Tiempos Modernos) se convierta en una herramienta historiográfica común, en particular en las obras de los eruditos alemanes (Rausin en 1639, Voetius en 1644 y Horn en 1666). Por último, en el siglo XVIII, con las Luces, esta visión de la historia se generaliza, mientras que se afianza la asimilación entre Edad Media y oscurantismo, cuyos efectos todavía son visibles en la actualidad. Ya sea que se trate de los humanistas del siglo XVI, de los eruditos del XVII o de los filósofos del XVIII, la Edad Media aparece claramente como el resultado de una construcción historiográfica que apuntaba hacia la valorización del presente, mediante una ruptura proclamada con el pasado reciente.

En la materia, la época de las Luces constituye el momento fundamental. Para la burguesía, que pronto se adueña del poder político, la Edad Media constituye un contrapunto perfecto: Adam Smith evoca la anarquía y el estancamiento de un periodo feudal hundido en los corporativismos y las reglamentaciones, por oposición al progreso que aportó el liberalismo; Voltaire y Rousseau denuncian la tiranía de la Iglesia y forjan la temática del oscurantismo medieval, para hacer resaltar mejor las virtudes de la libertad de conciencia. Es entonces cuando aparece, de manera decisiva, la visión de la Edad Media que perdura hasta nuestros días. Porque las Luces se definen por oposición y la imagen de las tinieblas medievales hace que su novedad sea más resplandeciente. Entonces, tienen que mostrar que todo "lo que las había precedido, en política no era sino arbitrariedad, en religión fanatismo, en economía marasmo" (Guerreau). La construcción historiográfica de la Edad Media permite de este modo exaltar los valores en nombre de los cuales la burguesía se adueña del poder y reacomoda la organización social, sin dejar de legitimar la ruptura revolucionaria con el antiguo orden. Ahora bien, el pensamiento de las Luces no sólo conduce a una de-

nuncia radical de las tinieblas anteriores, sino que también desemboca en que se vuelva incomprensible la época medieval, lo que no hace sino acentuar su desvalorización. Al crear los conceptos enteramente nuevos de *economía* (Smith) y de *religión* (Rousseau), los pensadores de las Luces provocan lo que Alain Guerreau denomina la "doble fractura conceptual". Al ocultar las nociones que daban sentido a la sociedad feudal, vuelven imposible cualquier entendimiento de la lógica propia de su organización y la hacen naufragar en la incoherencia y la irracionalidad, con lo que contribuyen a justificar la necesidad de abolir el antiguo orden.

Debido a que constituye una época manchada por un prejuicio infamante excepcionalmente vigoroso, la Edad Media invita, con particular agudeza, a una reflexión sobre la construcción social del pasado y sobre la función presente de la representación del pasado. Tal como acaba de mencionarse, la idea de un milenio del oscurantismo responde a intereses precisos: la propaganda de los humanistas en primer lugar, luego y sobre todo el impulso revolucionario de los pensadores burgueses ocupados en socavar los cimientos de un régimen antiguo cuya quintaesencia es la Edad Media. Hay que creer que seguimos viviendo en el mundo al que dieron forma, dado que su visión de la Edad Media sigue haciendo las veces de lugar común. Quizá la necesidad de semejante contrapunto ya no resulta tan imperioso como a finales del siglo XVIII. Sin embargo, este pasado tan lejano como bárbaro sigue prestando buenos y leales servicios, y la imposibilidad de desarraigar las ideas preconcebidas sugiere que no es fácil renunciar al demasiado práctico bienhechor medieval. Éste contribuye a convencernos de las virtudes de nuestra modernidad y de los méritos de nuestra civilización. La mayor parte de las culturas tuvieron gran necesidad de la imagen de los bárbaros (o de los primitivos), pertenecientes a una lejanía exótica o presentes más allá de sus fronteras, para definirse a sí mismas como civilizaciones. Occidente no es la excepción, pero también presenta la particularidad de una *época* bárbara asentada en el seno mismo de su propia historia. En todos estos casos, el otra parte o el antes bárbaro resultan decisivos para constituir, por contraste, la imagen de un aquí y ahora civilizado. A interrogarse sobre las nociones de barbarie y de civilización y a poner en duda la posibilidad de juzgar a las sociedades humanas en función de semejante oposición: a eso nos invita también la historia de la Edad Media.

Estudiar la Edad Media en tierras americanas

Pero ¿qué sentido tiene estudiar el Occidente medieval desde tierras americanas y en particular mexicanas? ¿Por qué interesarse desde México en una sociedad tan alejada en el tiempo y en el espacio? La fecha de 1492, bisagra convencional entre Edad Media y Tiempos Modernos, proporciona un primer elemento de respuesta. Ese año está marcado por una notable constelación de acontecimientos de primer orden para la península ibérica y para Occidente: además de la llegada de Colón a las islas del Caribe, el final victorioso del sitio de Granada realizado por Fernando de Aragón e Isabel la Católica, la expulsión de los judíos de los reinos de Aragón y de Castilla, sin hablar de la publicación de la primera gramática de una lengua vernácula, la *Gramática de la lengua castellana* de Antonio de Nebrija. La conjunción de estos acontecimientos en unos cuantos meses no es fruto de la casualidad sino que responde, por el contrario, a una sucesión lógica, bien señalada por Bernard Vincent. Aquí nos interesa en particular el vínculo entre el final de la Reconquista y el principio de la aventura marítima lanzada hacia el oeste, que llevará rápidamente a la Conquista. Los dos hechos —al igual que la expulsión de los judíos— forman parte de un mismo proyecto de consolidación de la unidad cristiana, de la que los Reyes Católicos, de entre los soberanos occidentales, pretenden volverse los paladines. Por eso, una vez eliminada la dominación musulmana en la península ibérica y afirmada la unidad cristiana de ésta, era lógico que Fernando e Isabel pusieran término a la larga espera de Colón y al final aceptaran apoyarlo, con la esperanza de proyectar esta unidad más allá de los territorios recién reconquistados, para la mayor gloria de Dios y de sus servidores reales. En este sentido, Reconquista y Conquista revisten una profunda unidad y forman parte de un mismo proceso de unificación y de expansión de la cristiandad. El cronista López de Gómara, en 1552, lo dice por lo demás con suma claridad: "En cuanto terminó la conquista sobre los moros [...] empezó la conquista de las Indias, de tal manera que los españoles siguieron en lucha contra los infieles y los enemigos de la fe".

Hay otra marca de continuidad: los conquistadores de las tierras americanas adoptan como protector y santo patrono a Santiago *Matamoros*, como en los tiempos de la Reconquista contra los musulmanes. No importa que aquí no haya moro alguno; basta con que los "indios" los sustituyan, de donde se explica la perpetuación, hasta nuestros días, de la danza de los moros

y cristianos, que se practica en España desde el siglo XII. Por lo demás, la cristianización de los "indios" prolonga y reproduce la de los moros de Granada, su preludio inmediato. Es cierto que la Conquista tiene que entenderse también en relación con una lucha *simultánea* en contra del islam y sobre todo del peligro otomano, que entonces preocupa a los soberanos hispánicos más todavía que los asuntos de las Indias, hasta que se dieron cuenta de que sus riquezas podían resultar muy útiles para enfrentar la ofensiva turca (Hernán Taboada). Sin embargo, aun si el referente antiislámico de la Conquista se ubica tanto en el presente como en el pasado, es posible advertir que existe una fuerte continuidad entre un fenómeno típicamente medieval como la Reconquista, y otro hecho, el viaje hacia el oeste y la conquista americana, que por lo general se considera como profundamente moderno. En este sentido, 1492 no es la línea divisoria entre dos épocas tan ajenas una de la otra como el día de la noche, sino más bien el punto de articulación de dos empresas extrañamente parecidas, el punto de unión de dos momentos históricos dotados de una profunda unidad. Si bien no es su exacta reproducción, la Conquista es la prolongación de la Reconquista. Entonces resulta necesario reconocer que el corte tradicionalmente admitido entre Edad Media y Tiempos Modernos tiene que volver a pensarse con el mayor detenimiento, y que la Conquista hunde sus raíces en la historia medieval de Occidente.

Los españoles que ponen pie en el continente americano están impregnados de una visión del mundo y de valores que son medievales. Los primeros de ellos ignoran que están llegando a un mundo desconocido. Cristóbal Colón encuentra lo que no estaba buscando y no sabe que lo que encuentra no es lo que estaba buscando. Ciertamente, puede matizarse la oposición tradicional entre Colón, descubridor a pesar suyo, y Vespucio, verdadero "inventor" del continente americano, señalando que el primero, en el momento de su tercer viaje, evoca una enorme tierra "de la que nadie jamás ha tenido conocimiento". Eso no impide que muera sin renunciar a creer que ha alcanzado su objetivo, es decir, tierras que pertenecen a lo que llamamos Asia. Colón no tiene nada de moderno; y es necesario disipar un eventual malentendido: su genio no se debe en absoluto al hecho de haber defendido la esfericidad de la Tierra, admitida ya en la Antigüedad, y después por más de la mitad de los teólogos medievales, como Alberto *el Grande* o Pierre d'Ailly. El verdadero mérito de Colón, además de sus méritos como navegante y organizador, se debe a la acumulación de una serie de errores de cálculo. El debate que suscita el proyecto de Colón, en el curso de los años que antece-

den a su aprobación, no estriba en el carácter esférico o no esférico de la Tierra, sino en la evaluación de la distancia marítima que había que recorrer, desde Europa, para llegar a Japón por el oeste, y por consiguiente en la factibilidad de la ruta occidental hacia las Indias. Colón estima, con base en una interpretación errónea de los datos incompletos disponibles en su tiempo, que el Finisterre occidental y las tierras del Lejano Oriente están separadas sólo por "un mar estrecho", y a eso se debe que tenga la audacia de soltar amarras. A fin de cuentas, a pesar de las consecuencias imprevistas de su aventura, Colón es un viajero medieval, inspirado en Marco Polo, mercader veneciano del siglo XIII, y en Pierre d'Ailly, teólogo escolástico de finales del siglo XIV y principios del XV. Fundamenta lo esencial de sus teorías en la *Imago mundi* de este último, obra que no es particularmente innovadora, y se obstina en querer encontrar al Gran Kan, para concretar las esperanzas de conversión dejadas por Marco Polo, y en buscar el acceso a Japón, que él llama Cipango, porque este autor subraya que ahí las casas están hechas de oro.

Los primeros conquistadores exploran las tierras americanas esperando ver que en ellas se materializa la geografía imaginaria de la Edad Media. Durante su tercer viaje, Colón piensa haber localizado el paraíso terrestre en la desembocadura del Orinoco; Cortés hace esfuerzos por descubrir el reino de las amazonas, promesa de riquezas enormes, y escribe a Carlos V que está a punto de lograr este objetivo; muchos otros comparten tales sueños, cuando no afirman haber encontrado a los pueblos monstruosos, como los panotis de largas orejas o los cinocéfalos, descritos por la tradición medieval desde Isidoro de Sevilla (560-636) y representados por ejemplo en el tímpano de la basílica de Vézelay, en el siglo XII. Así, incluso cuando se reconoce, algunos decenios después del primer viaje de Colón, que las tierras alcanzadas forman un continente hasta entonces ignorado por los europeos y al que se empieza a dar un nombre nuevo —e incluso cuando se reconoce que se trata de un acontecimiento considerable, el más importante desde la Encarnación de Jesucristo, según Gómara—, la novedad del mundo así "descubierto" no es algo fácil de asumir por parte de los contemporáneos. Como lo sugirió Claude Lévi-Strauss, los españoles dejaron sus tierras no tanto para adquirir conocimientos inéditos como para confirmar sus viejas creencias, y proyectaron sobre el Nuevo Mundo la realidad y las tradiciones del antiguo. No hay símbolo más vistoso de semejante mentalidad —más preocupada por confirmar un saber establecido que por descubrir lo desconocido— que la actitud de Colón, que obligó a

sus hombres a declarar bajo juramento que Cuba no era una isla y que previó castigo para los rebeldes, simplemente porque sus teorías requerían que así fuera (Todorov).

En este punto, es inevitable evocar los objetivos del descubrimiento y luego los de la conquista. Son tres los que se aluden clásicamente: la necesidad de una vía hacia el oro y las especias de las Indias, lo que permitiría rodear la coalición otomana; la búsqueda de diferentes productos de consumo corriente, como la madera, el pescado del Atlántico Norte y la caña de azúcar, cuya producción, desarrollada en Madeira y las Canarias, está entonces en pleno auge, y por último el deseo de convertir y de evangelizar a nuevas poblaciones. Estos objetivos pueden reducirse a dos: uno material (cuyo símbolo es el oro) y el otro espiritual (la evangelización); o incluso uno político (la gloria del rey) y el otro religioso (la gloria de Dios). Semejante presentación violenta de manera radical la lógica de los cuadros mentales vigentes en aquella época. No obstante, ciertos autores, como Pierre Vilar o Tzvetan Todorov, han señalado claramente que el oro y la evangelización no debían de percibirse como objetivos contradictorios. Se combinan con facilidad en la mente de los conquistadores; y si bien a Colón el oro le preocupa hasta la obsesión, esto se debe sobre todo a que debe servir para financiar la expansión de la cristiandad, y en particular el proyecto de cruzada destinado a recuperar Jerusalén, en poder de los otomanos, proyecto que dice haber comentado con Fernando de Aragón. El viaje indio al final debe reencaminar hacia Tierra Santa, de acuerdo con el modelo medieval de la cruzada; su fin último no es otro que la victoria universal de Jesucristo (y, de hecho, mucho más allá de Colón, las Indias se consideran como una ventaja para ganarle al imperio otomano). Más ampliamente, habría que preguntarse lo que representaba el oro para los hombres de aquel tiempo, y dejar de dar por sentado que no podría significar ninguna otra cosa que lo que para nosotros significa: un equivalente monetario, una riqueza material, un capital que había que atesorar o invertir. Ciertamente, en la Edad Media y en el siglo XVI, el oro es también un metal dotado de un valor extremo y, de manera secundaria, de un uso monetario. Pero seguramente su significado está mucho más alejado del significado que tiene en la actualidad, o mucho más de lo que podríamos imaginar. El oro de los conquistadores casi nunca se atesora y más bien es objeto de actitudes dispendiosas ajenas a la mentalidad contemporánea. Mucho más que un elemento de riqueza con valor en sí mismo, parece ser un signo y una oportunidad de prestigio. Para Colón es la prueba de la importancia de su descubrimiento y una esperanza

de alta dignidad; para un buen número de conquistadores, es el medio de acceder a una posición social más elevada, y de ser posible a la nobleza. Así, el oro no significa tanto un valor económico como un estatus social ("confiere gloria y poder; es símbolo de ambas cosas", subraya Pierre Bonnassie). Además, tan importantes resultan las virtudes mágicas y el simbolismo espiritual que se le atribuyen, que no es sólo una realidad material. El oro es menos materia que luz, y su brillo lo vuelve apto para sugerir las realidades celestes; articula los valores materiales y espirituales de acuerdo con una lógica por completo medieval que Colón expresa en forma maravillosa: "El oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo y llega a que echa las ánimas al paraíso". En resumen, la sed de oro es un rasgo que en sí no tiene nada de moderno, y que tiene mucho menos que ver con una lógica de tipo capitalista. Se corre pues un enorme riesgo al leer los hechos de la aventura americana prestando a sus actores nuestra propia mentalidad, cuando es muy probable que sus valores y la lógica de su comportamiento hayan sido en lo esencial los de los siglos medievales.

El mundo medieval se hace presente en tierras americanas no sólo por sus formas de pensamiento. Muchas instituciones esenciales de la organización colonial están tomadas más o menos directamente de la Europa medieval. Se discute con el objeto de definir en qué medida la encomienda tiene que ver con las instituciones feudales. En cuanto a la Iglesia, cuyo papel en la estructuración de la dominación colonial resulta tan fundamental, costaría trabajo encontrar muchas diferencias con la Iglesia romana medieval. Las órdenes mendicantes, que desempeñan el papel principal en la conquista espiritual (y material) de muchas regiones, son fruto del siglo XIII europeo, mientras que el culto a los santos y a las imágenes, que tanto facilita la obra de conversión de las poblaciones indígenas, constituye una de las grandes invenciones medievales. Con el objeto de no alargar demasiado la lista, cosa que no resultaría difícil de hacer, menciono tan sólo algunos ejemplos, como las universidades, otra gran creación de los siglos XII y XIII que se reproduce en el Nuevo Mundo (de manera tan literal que la Universidad de México, creada en 1551, adopta los estatutos de la de Salamanca, que se remontan al siglo XIII); las ciudades de América, que se edifican según el plano en cuadrícula de las nuevas ciudades europeas del siglo XIII, o también las instituciones comunales importadas de Europa (aun hoy, uno de los funcionarios municipales, el alcalde, debe su nombre al término árabe *al-cadi*, usado en la España medieval y cuyo significado es juez).

¿Una "herencia medieval de México"?

En resumen, existe lo que Luis Weckmann llamó una "herencia medieval de México". Sin embargo, esta expresión y el libro al que esta expresión da título requieren ciertas observaciones críticas. Como siempre en la historia, la noción de herencia —al igual que la de influencia— no deja de tener sus riesgos, ya que sugiere la restitución pasiva de elementos anteriores e incita al historiador a sucumbir ante esta "obsesión de los orígenes" criticada por Marc Bloch. En el caso de Luis Weckmann, también conduce a aislar los aspectos que, en la sociedad medieval y en la sociedad colonial, son idénticos o similares, con el objeto de elaborar una lista de ellos como si fuera un catálogo (un inventario *post mortem* podría decirse, ya que se está hablando de herencia). Pero desde el punto de vista del análisis histórico, semejante procedimiento sigue siendo impresionista y prohíbe toda comprensión profunda tanto del mundo medieval y del México colonial como de la dinámica histórica que los vincula. Queda muy alejada de una verdadera empresa comparativa, que debe preocuparse tanto de las diferencias como de los parecidos, y no deja de estar desprovista de toda pertinencia si no se fundamenta primero en un acercamiento global a la lógica de conjunto de las sociedades comparadas. Por otra parte, Weckmann sigue estando atrapado en una concepción tradicional de la oposición entre Edad Media y Tiempos Modernos. Por eso, para fundamentar la hipótesis —por lo demás justificada— de la importancia del componente medieval en la formación del México colonial, debe recurrir al argumento del retraso español. A principios del siglo XVI, se supone que el Renacimiento florecía en toda Europa, pero que España seguía siendo medieval. Es una curiosa paradoja pensar que los reinos que se lanzan a la ambiciosa aventura propuesta por Colón y luego a la colonización de la mayor parte del continente americano fueran justamente los más retrógrados del continente europeo. Pero la argumentación resulta tan inútil como poco creíble: los reinos españoles tenían entonces una notable solidez y estaban en pleno auge, y su atraso era tan poco que Fernando de Aragón sirvió de modelo a *El Príncipe* de Maquiavelo.

Viendo estos señalamientos, quizá lo más sensato sería renunciar a la sacrosanta ruptura entre Edad Media y Renacimiento. Se trata aquí de un problema general, que rebasa ampliamente el libro de Weckmann e invade la bibliografía sobre el siglo XVI colonial. A lo largo de muchas obras uno se pregunta si tal o cual personaje es medieval o moderno: Colón, ¿medieval o

moderno?; Cortés, ¿noble feudal o humanista?; Bartolomé de Las Casas, ¿precursor de la modernidad de los derechos humanos o heredero atrasado de la escolástica tomista? Apenas menos artificiales resultan las tentativas de separar las dos facetas de una misma personalidad, una moderna y la otra medieval. Así, Colón podrá ser juzgado como moderno por su audacia de aventurero, pero medieval por su misticismo. Como si una no estuviese íntimamente ligada a la otra, y como si el misticismo católico, con Teresa de Ávila y muchos otros, no alcanzara puntos culminantes durante la época llamada moderna... Todas estas interrogantes e hipótesis se basan en una visión convencional (y bastante peyorativa) de la Edad Media, y suponen que existe una ruptura tan radical entre Edad Media y Renacimiento que constituyen dos categorías exclusivas y que, incluso si se renuncia a una fecha frontera única, sigue siendo posible clasificar a cada ser o a cada hecho de acuerdo con esta alternativa. Pero si se admite que esta visión debe criticarse, se llega a la idea de que la mayor parte de las lecturas de la conquista descansa sobre una visión dramáticamente deformada de la Edad Media y sobre una idea insostenible de la ruptura entre ésta y los Tiempos Modernos. Al menos puede sugerirse que resulta dudoso acceder a una lectura satisfactoria de la Conquista en tanto no se haya uno librado de la visión convencional del milenio medieval como contrapunto de la modernidad.

Cualesquiera que fueren las reservas que suscitan el procedimiento de Weckmann y su noción de "herencia medieval", es posible retomar una parte de su tesis. Con la Conquista, lo que se establece de este lado del Atlántico es el mundo medieval, de manera que no es muy exagerado afirmar que la Edad Media constituye la mitad de las raíces de la historia de México. Como se ha dicho, no se trata exactamente de registrar una herencia recibida, cuyos elementos podrían enumerarse en una lista interminable. Una visión histórica más global debería reconocer el peso de una dominación colonial surgida de la dinámica occidental, que implicaba la transferencia y la reproducción de instituciones y de mentalidades europeas, aunque sin ignorar que una realidad original, irreductible a una simple repetición, toma forma en las colonias del Nuevo Mundo. Entonces, se trataría —aunque semejante objetivo rebasa las posibilidades de este libro— de articular de manera global sociedad medieval y sociedad colonial, y de captar la dinámica histórica que las vincula en un proceso en el que se mezclan reproducción y adaptación, dependencia y especificidades, dominación y creación. En este sentido no resulta inútil, por poco que se quiera comprender

la formación histórica del país que hoy es México, tener alguna idea de lo que ha sido la civilización occidental, y no sólo la España medieval, como por lo general se piensa, puesto que incluso si cada reino o cada región europea presentaba importantes particularidades, la cristiandad medieval constituía una entidad unitaria y bastante homogénea, que sólo puede entenderse si se considera en su conjunto. Aplicar a la Edad Media el marco de una historia nacional, heredada del siglo XIX, equivale a privarse de comprender su lógica profunda. Es cierto que la historia de México presenta vínculos particularmente estrechos con la de España; pero, a través de ésta, es en la dinámica de conjunto de la cristiandad medieval donde hunde la parte más desconocida y menos aceptada de sus raíces.

Entonces, estudiar la Edad Media europea es volver la mirada hacia la civilización que se encuentra en el origen de la conquista de América. Ésta no es resultado de una sociedad que de pronto haya roto con el estancamiento medieval y que haya quedado repentinamente iluminada con la claridad del Renacimiento. Si bien Europa se lanza a esta aventura que no es sino la primera etapa de un proceso que, en formas variadas, conduce al dominio occidental del planeta entero, esto no es por el efecto de la varita mágica de un Renacimiento autoproclamado. Aquí defenderemos la idea de que la Conquista y la colonización no se deben a una sociedad europea liberada del oscurantismo y del inmovilismo medievales y ya entrada en la modernidad. Más bien son resultado de una dinámica de crecimiento y expansión, de una lenta acumulación de progresos técnicos e intelectuales, propios de los siglos medievales, y cuyo momento más intenso toma forma alrededor del año mil. También a esto puede ayudar la historia de la Edad Media: a comprender cómo Europa encontró la fuerza y la energía para comprometerse en la conquista del nuevo continente, y luego del mundo entero, a tal punto que Occidente constituye aun hoy, mediante su apéndice estadunidense, la potencia que domina a la humanidad. Por esa razón el presente libro tendrá como eje principal el análisis de esta dinámica de expansión y de dominación que se afirma poco a poco en la Europa medieval y que finalmente lleva a esta última hasta las tierras americanas. Así, pretendemos ayudar, mediante un largo rodeo de mil años de una historia en apariencia lejana, a comprender el impacto violento entre la Antigüedad indígena y el Occidente medieval, que es una parte determinante de la historia de México.

Periodizaciones y larga Edad Media

Es inevitable mencionar los cortes habituales del milenio medieval. La fecha de 476 marca tradicionalmente el inicio: entonces ya no hay emperador en Roma; Odoacro se proclama rey, antes de que lo elimine el ostrogodo Teodorico. Quizás esta fecha no tuvo, en la época misma, la repercusión que se le otorga después, tanto más cuanto que Odoacro restituye entonces las insignias imperiales en Constantinopla, lo que garantiza la continuidad del Imperio romano, cuya dignidad se concentra en lo sucesivo únicamente en el soberano bizantino. Además, la decadencia del Imperio de Occidente era algo que ya desde hacía mucho tiempo se daba por sentado, igual que la instalación progresiva de los pueblos germánicos sobre sus territorios, inclusive hasta Roma, a menudo descuidada en beneficio de otras capitales, y ya *brevemente* ocupada en 410 por el visigodo Alarico y sus tropas. A pesar de todo, 476 es un punto de referencia práctico que marca, al término de una larga historia, el final de una capital y la desaparición del Imperio romano de Occidente. Pero tratándose del final de la Edad Media, el recurso a una fecha límite es menos unánime. Algunos consideran 1453, cuando el Imperio romano de Oriente, después de haber sobrevivido un milenio a su contraparte occidental, ve caer a Constantinopla y los escasos territorios que todavía controlaba en manos de los turcos otomanos. Pero la fecha a la que se dará más importancia aquí es la de 1492, ya que reviste una importancia mucho mayor, tanto para la historia de la Europa occidental (a cuya unidad y "pureza" la toma de Granada y la expulsión de los judíos de los reinos hispánicos dan el último toque) como para la historia del continente americano y del mundo entero.

A decir verdad, las fechas consideradas carecen de importancia, ya que toda periodización es una convención artificial, en parte arbitraria, y resulta engañosa si se le otorgan más virtudes de las que puede ofrecer. Consideraremos tan sólo que la idea tradicional de Edad Media se refiere al milenio de la historia europea que abarca de los siglos V al XV. Ahora bien, sería difícil, y poco conforme a la experiencia del saber histórico, pensar que mil años de historia puedan constituir una época homogénea. Hablar de la Edad Media es entonces un procedimiento reductor y peligroso, si con esta expresión se hace creer que se trata de una época igual a sí misma desde que empieza hasta que termina, y por lo mismo, que es inmóvil. Justamente, este libro quisiera dedicarse a establecer lo contrario, es decir, la idea de

una intensa dinámica de transformación social. Desde esta óptica, no resulta inútil recurrir a una periodización interna de la Edad Media, a pesar de todas las advertencias y precauciones necesarias para este procedimiento, que habría que repetir una vez más. La periodización interna de la Edad Media es más delicada que la precedente, puesto que los usos varían de manera importante según los países occidentales y pueden desembocar fácilmente en confusiones y equivocaciones terminológicas. Para no embrollar en forma inútil al lector, se evocarán tan sólo dos opciones. Algunos (en particular en Italia y España) distinguen una "alta Edad Media", que abarca de los siglos V al X, y luego una "baja Edad Media", de los siglos XI al XV. Esta división tiene la aparente ventaja de la simetría: dos mitades iguales, separadas por la fecha fetiche del año mil. Preferiremos, sin embargo, echar mano aquí de una división tripartita con una alta Edad Media (siglos V a X), seguida de la Edad Media central, época de apogeo y de dinamismo máximo (siglos XI a XIII), mientras que los siglos XIV a XV, más sombríos, marcados por la Peste Negra, las crisis y las dudas, pueden calificarse de baja Edad Media (se tendrá cuidado de evitar la confusión con la tradición inglesa y alemana, que nombra alta Edad Media, por referencia a la elevación de sus méritos y no a su alejamiento temporal, lo que aquí llamamos Edad Media central). Se trata pues de tres épocas en extremo distintas unas de otras, y la comparación de algunas imágenes emblemáticas —dos para cada subperiodo— permitirá tal vez que se dejen sentir las profundas transformaciones y las contradicciones de un milenio que no tiene nada de estático y que en ningún caso sería posible resumir en una sola palabra (fotos 1 a 6).

Las dos periodizaciones evocadas tienen en común la importancia que dan al año mil como límite entre la baja Edad Media y los siglos siguientes. Este momento reviste en efecto una importancia considerable, pues marca un punto de transición, un cambio de tendencia. Se pasa entonces de una época contrastada —que acumula primero crisis y retrocesos, y cuyos logros lentamente acumulados culminan en un auge todavía poco visible— a un periodo de franca expansión, de crecimiento rápido y de dinamismo creador. Resulta evidente que el año mil no podría constituir por sí solo el momento preciso de este cambio de tendencia. Un fenómeno de tal envergadura no puede sino inscribirse en la duración. De hecho, se fue preparando lentamente, mediante las bases institucionales creadas en el momento del episodio carolingio y mediante la sorda acumulación de fuerzas a lo largo de ese siglo X, cuya reputación es tan execrable que durante mucho tiempo se le dio el apodo del "siglo de hierro". Además, el cambio de tendencia no se

materializa, en el conjunto de Occidente, sino poco a poco, y en muchos aspectos mucho después del año mil. Así, no podría darse una fecha precisa para esta transformación, y el recurso al año mil como símbolo de tal fenómeno, no vale sino lo que valen todas las periodizaciones. Por eso, cuando cedamos ante esta facilidad del lenguaje, se deberá entender que estamos evocando un proceso que ocurre en el curso de los siglos X y XI.

Sea cual fuere la manera en que se defina el umbral que las separa, lo importante es esta inversión de tendencia, que da sentido a la oposición de la baja Edad Media y de la Edad Media central. La confrontación de dos mapas, propuesta después por Roberto S. López, permite hacerse una idea del contraste entre las dos épocas (véase los mapas 1 y 2). La primera, que evoca los siglos IV a X, muestra una Europa en la que se irrumpe, una Europa entregada a las migraciones de numerosos pueblos venidos del exterior, germánicos y árabes en particular. Mientras que las flechas apuntan entonces hacia el corazón de la Europa occidental, éstas se invierten en el segundo mapa, relativo a los siglos XI a XIV. La Europa occidental se vuelve entonces conquistadora; en lugar de ceder terreno, avanza, desde el triple punto de vista militar (cruzadas, Reconquista), comercial (establecimiento de colonias en el Mediterráneo oriental y el Mar Negro, e intercambios con Oriente) y religioso (auge de las órdenes religiosas, cristianización de la Europa central y del área báltica). De un mapa al otro, el movimiento se invierte; de centrípeto, pasa a ser centrífugo, y la expansión sucede a la contracción.

Si bien resulta útil recordar las periodizaciones convencionales, aquí queremos referirnos a una propuesta que rompe con los marcos habituales y permite rebasar el corte entre Edad Media y Renacimiento. Preocupado por llevar a este último a sus justas proporciones ("un acontecimiento brillante aunque superficial") y atento a las permanencias de larga duración en las que no tiene efecto, Jacques Le Goff propuso la hipótesis de una larga Edad Media, de los siglos IV al XVIII, es decir, "entre el final del Imperio romano y la Revolución industrial". Ciertamente, esta larga Edad Media no es inmóvil, o no lo es más que el milenio medieval tradicional, y sería absurdo negar las especificidades de su última fase, comúnmente llamada Tiempos Modernos (efectos de la unificación del mundo y de la difusión de la imprenta, ruptura de la Reforma, fundación de las ciencias modernas con Galileo, Descartes y Newton, Revolución inglesa y Estado absolutista, afirmación de las Luces, etc.). Estas novedades son considerables, pero después de todo tal vez no lo son más que la duplicación de la población y de la producción que se opera entre los siglos XI y XIII, y que constituye un creci-

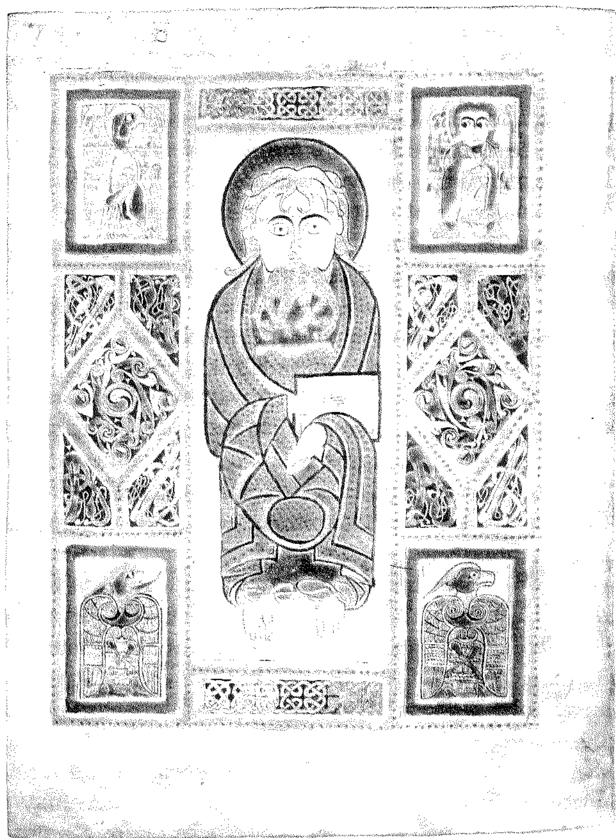


FOTO 1. *San Marcos y los símbolos de los cuatro evangelistas en un libro de evangelios de origen irlandés, ilustrado entre 750-760 (Saint-Gall, Biblioteca del monasterio, Cod. 51, p. 78).*

Los manuscritos de Irlanda y el norte de Inglaterra de los siglos VII y VIII suelen considerarse una expresión del "arte bárbaro" de la Alta Edad Media. Es cierto que en este caso nos encontramos muy alejados de las convenciones antiguas y que los motivos decorativos de los márgenes laterales (entrelazados, espirales, peltas...) se inscriben en una tradición celta, anterior a la cristianización y profusamente ilustrada con motivos provenientes de la orfebrería (como los de la joyería y las hebillas). De hecho, estamos frente a una búsqueda estética deliberada que aspira a lograr la máxima geometría y la máxima ornamentación de la figura humana —y también de la figura animal, ya que en las esquinas de la página encontramos los símbolos de los evangelistas—. Únicamente los pies, las manos y la cabeza evocan la corporeidad de san Marcos, cuya figura, muy similar a la de un Cristo, se construye casi enteramente con la rigurosa geometría de los toscos pliegues de su vestimenta. Predominan los rasgos curvos (incluso un círculo que delinea el manto frente a las piernas del santo), de manera que la forma rectangular del libro, expuesto frontalmente, resalta aún más por el contraste. La curvatura de los ojos y las cejas, trazadas casi con compás, parecen concentrar toda la fuerza del personaje, mientras que la sinuosa barba, que hace eco de los entrelazados de los márgenes, parece sugerir la profusión de la Palabra divina. El conjunto del trabajo estético confiere un carácter sacro a la figura central, que es la depositaria del mensaje divino. Por otra parte, las composiciones laterales que se intercalan entre las figuras de los evangelistas dan la clave, en su disposición ornamental y musical, para la interpretación de



FOTO 2. *San Juan Evangelista en un manuscrito carolingio de principios del siglo IX (denominados* Evangelios de la coronación, *Viena, Kunsthistorisches Museum, Weltliche Schatzkammer der Hofburg, f. 178v).*

Este manuscrito de los Evangelios, producto de la corte de Carlomagno en Aquisgrán, es característico de las aspiraciones estéticas del renacimiento carolingio. Sobre la página teñida de púrpura (color imperial), el evangelista aparece como un erudito antiguo vestido a la romana, que sostiene en una mano el Evangelio y en la otra el cálamo. A pesar del deterioro del pigmento blanco, aún se pueden apreciar los pliegues elegantes y ligeros de su toga que convergen ágilmente hacia las Sagradas Escrituras. La cabeza, a la vez serena y rica en sombras, destaca gracias a la amplia aureola que la circunda. El decorado arquitectónico y natural del fondo evoca las pinturas de la Antigüedad. La reapropiación de las formas clásicas tiene, sin



FOTO 3. *El evangelista Marcos en la catedral de Santiago de Compostela (1188; obra del maestro Mateo, pórtico de la Gloria).*

El pórtico de la Gloria, firmado por el maestro Mateo, es una de las obras maestras de la escultura románica. Este pórtico ofrece una visión grandiosa del Juicio Final a los peregrinos que han conseguido llegar al término de su viaje. En esta figura de san Marcos sorprende la precoz recuperación de los cánones de la estatuaria grecorromana. Las proporciones de los cuerpos, la circularidad de los rostros y la delicadeza de los trazos, así como la flexible regularidad de la cabellera y el efecto que produce la coloración de las pupilas (las esculturas románicas y góticas eran polícromas) dan testimonio de un "clasicismo redescubierto". Sería más exacto afirmar —incluso si el león alado, símbolo de Marcos, se aleja en estilo de lo arriba descrito— que se trata de un intenso esfuerzo por expresar la verdad encarnada del mensaje divino.

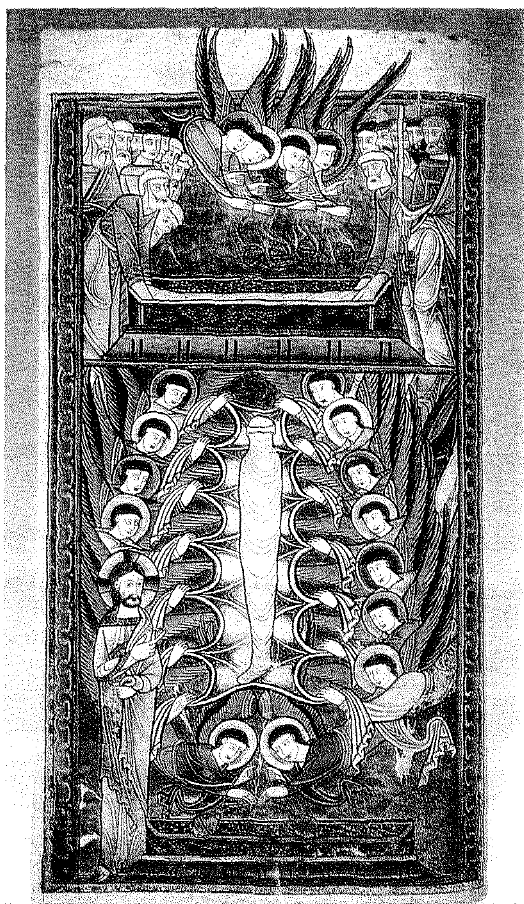


FOTO 4. *La Asunción de la Virgen en un salterio del norte de Inglaterra (hacia 1170-1175, salterio de York; Glasgow, University Library, Hunter U.3.2., f.19v).*

Esta miniatura es una excepcional representación de la asunción de María después del momento en que los apóstoles la colocan en el sepulcro. Los ángeles elevan, en presencia de Cristo, el cuerpo sin vida de la Virgen hacia el cielo (nótese que en la doctrina y en la tradición figurativa no sería esta imagen la que prevalecería, sino la de una María resucitada que se eleva con toda la gloria de su cuerpo viviente). Esta obra es ejemplar en tanto que muestra la lógica de los planos y la ornamentación que caracterizan a la miniatura románica. El primero de estos dos aspectos se ve claramente en el cadáver de la Virgen y su sudario, que sorprenden por su presentación frontal (esta frontalidad se complementa con un sabio manejo en capas de los diversos planos superpuestos de atrás hacia delante que, incluso, producen un efecto de trenzado, por ejemplo con las manos de los ángeles que pasan enfrente del sudario y éste a su vez pasa por encima de sus brazos). El segundo aspecto se aprecia claramente en la pronunciada geometría, perceptible en la serie de semicírculos que conforman los bordes del sudario y en la disposición regular y repetitiva de los ángeles y de sus alas. Esta disposición produce, en su conjunto, una forma de *mandorla*, figura que, además de destacar el cuerpo sin vida de María, subraya el privilegio excepcional de su elevación celeste. Aunque la imagen en su conjunto aspira a persuadir

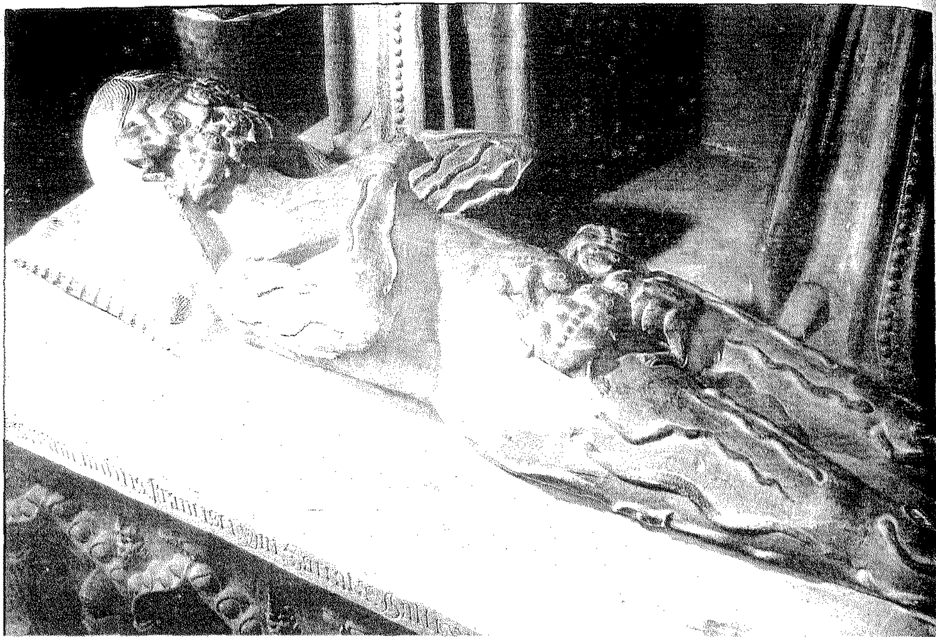


FOTO 5. *Una imagen tormentosa de la muerte: la estatua yacente de François de La Sarraz (1360-1370, capilla San Antonio de La Sarraz, cantón de Vaud).*

Después de las serenas esculturas yacentes de los siglos XII-XIII que parecen esperar la resurrección bajo los trazos eternizados de su ideal de vida terrestre (caballeros con armadura empuñando la espada, reyes y reinas con vestimentas solemnes), la escultura funeraria de finales del Medievo somete a los cuerpos sin vida a los efectos devastadores del tiempo. En el siglo XV el *aterido* —como el del cardenal La Grange en Avignon— muestra el cadáver descarnado, incluso en descomposición, para suscitar la meditación de los vivos. En esta estatua yacente, un poco anterior, el señor difunto conserva aún su postura de descanso y su cabellera permanece peinada como en el día de sus exequias. Su piel desnuda está aún intacta; sin embargo, ya comienza a ser presa de los gusanos y los sapos que, de manera muy sugerente, impiden el recuerdo de su rostro. Por otro lado, es difícil no pensar en aquellas imágenes de los castigos infernales que representaban a estas mismas bestias mordiendo lujuriosamente a los condenados en los genitales o en los senos. Si bien es cierto que el arte macabro corresponde a una época marcada por la peste y por la angustia exacerbada por la muerte, también es un efecto del discurso moral, cada vez más enfático, de los clérigos que buscan vincular al pensamiento de la muerte la obsesión del pecado, la búsqueda de la salvación personal y la homogeneización de los comportamientos sociales.



FOTO 6. *El matrimonio Arnolfini, pintado por Jan van Eyck en Brujas, en 1434 (Londres, National Gallery).*

La pintura representa a Giovanni Arnolfini, un mercader originario de la ciudad de Lucca y establecido en Brujas (en aquel momento la más importante ciudad de Flandes), junto a su esposa Giovanna Cenami en sus aposentos. La habitación es elegante pero sin lujo superfluo (al igual que las vestimentas rematadas con un sencillo ornato). En la pintura flamenca de la época, la semejanza de los trazos individuales y el tratamiento minucioso del detalle en los objetos se combina con un simbolismo oculto, impregnado de valores cristianos. El marco del espejo está adornado por diez escenas, a penas visibles, de la pasión de Cristo. El perro es símbolo de la fidelidad conyugal y la única vela encendida es sin lugar a dudas el cirio del matrimonio que la esposa solía llevar hasta el lecho y que, una vez consumada la unión, debía ser extinguida. Según la ya clásica interpretación de Erwin Panofsky, el cuadro conmemora el matrimonio de la pareja Arnolfini, equivale incluso a una suerte de certificado o acta de matrimonio, debido a la presencia del pintor, que hace las veces de testigo, cuya casi imperceptible silueta se entrevé en el espejo y cuya nítida firma fungiría a la vez de validación de este certificado ("Johannes de Eyck fuit hic" [Jan van Eyck estuvo aquí]). Sin embargo, ha sido motivo de debate el hecho de que el pintor no representa el entrelazamiento de ambas manos derechas de los esposos como lo prescribía la costumbre matrimonial y que la iconografía generalmente respeta. Numerosos trabajos posteriores ponen en tela de juicio la lectura de Panofsky, a tal grado que ahora se duda incluso de la identidad de los Arnolfini. El cuadro, que está elaborado en consonancia con las más estrictas

BRETONES
SAJONES
FRANCOS
SUEVOS
RUSOS
HUNO
Kiev
París
ESLAVOS
BURGUNDIOS
BÚLGAROS
VÁNDALOS
OSTROGODOS
Lyon
Pavía
LOMBARDOS
Ravena
VISIGODOS
Roma
Constantinopla
Cartago
Kairuan
Damasco
Alejandría
IMPE
Fustat-El Cairo

Montañas
osques
stepas
ímite sur de las migraciones
n 376
ímite norte de la expansión
usulmana en 632

Focos de dispersión de los pueblos
Invasiones de los siglos IV y V
Invasiones de los siglos VI a VIII
Invasiones de los siglos IX a XI

MAPA 1. *La Europa asediada: los movimientos de población del siglo IV al X.*

Novgorod
Visby
Riga
LA HANSA
HAMBURGO
LUBECK
Gdansk
BREMA
Londres
Brujas
París
CISTER
Batisbona
Tana
Astracán
CLUNY
Kaffa
Santiago de Compostela
Clermont Ferrand
Tolosa
GÉNOVA
VENECIA
PISA
BARCELONA
Trebisonda
Roma
Bari
Durazzo
Constantinopla
Granada

miento excepcional en la historia occidental, de una amplitud desconocida desde la invención de la agricultura, y que no vuelve a producirse antes de la Revolución industrial. La larga Edad Media *en su conjunto* es un periodo de profundas transformaciones cuantitativas y cualitativas y, al respecto, no existen más diferencias entre los siglos XVI a XVII y los siglos XI a XIII que entre éstos y la alta Edad Media. Si bien todas estas evoluciones son capitales, el concepto de larga Edad Media invita a poner atención en la unidad y coherencia de este periodo de casi 15 siglos. Las continuidades son múltiples, desde los ritos de la realeza sagrada hasta los esquemas de los tres órdenes de la sociedad, desde los fundamentos técnicos de la producción material hasta el papel central desempeñado por la Iglesia. Sobre todo, un análisis global lleva a concluir que no se da un cuestionamiento de los marcos predominantes de la organización social, de manera que las mismas "estructuras fundamentales persisten en la sociedad europea del siglo IV al siglo XIX". Desde esta perspectiva —y sin negar sus profundas transformaciones, ni sobre todo la dinámica que las caracteriza—, la larga Edad Media, asimilada al feudalismo, se escalona entre una Antigüedad esclavista y las primicias de la Revolución industrial y del modo de producción capitalista.

La larga Edad Media de Jacques Le Goff es una inestimable herramienta para romper con las ideas ilusorias del Renacimiento y de los Tiempos Modernos. Respecto de estos últimos, convertidos en una fase de la larga Edad Media, Le Goff subraya con énfasis que "el concepto de modernidad aplicado a los Tiempos Modernos hay que revisarlo o de plano ponerlo en el cuarto de los trebejos". Y en cuanto al siglo XVI, constituye tanto menos una ruptura cuanto que la idea de renacimiento es consustancial a la Edad Media misma. Si se habla de renacimiento carolingio, de renacimiento del siglo XII, y luego de los siglos XV y XVI, y si, todavía al final del siglo XVIII, los revolucionarios necesitan del mito del retorno a la Antigüedad para romper con el antiguo orden, es que la incapacidad de pensar la novedad de otra manera que como un retorno a un pasado glorioso es una de las marcas de continuidad de la larga Edad Media (con la que la modernidad comenzará a romper en el paso del siglo XVIII al XIX, dando origen a la idea moderna de la historia, tal como lo demostró Reinhart Koselleck). "Lejos de marcar el final de la Edad Media, el Renacimiento —los Renacimientos— es un fenómeno característico de un largo periodo medieval, de una Edad Media siempre en busca de una autoridad en el pasado, de una edad de oro hacia atrás" (Le Goff). Resulta inútil añadir que, en semejante marco teórico, las preguntas ¿medieval o renacentista?, ¿medieval o moderno?, pierden toda perti-

nencia. Lejos de todo análisis en términos categóricos exclusivos, se trata en lo sucesivo de dar cuenta de las evoluciones y de las transformaciones en el seno de una coherencia de muy larga duración.

Por último, hay que disipar un posible error. A pesar de que la larga Edad Media se acerca a nosotros desde el punto de vista cronológico (tres siglos, en relación con su versión tradicional), tiene que seguirse considerando como *separada* de nuestro presente. El equívoco puede presentarse sobre todo porque nos hemos esforzado en abogar por una Edad Media cercana —mucho más cercana de lo que piensa la opinión general— y que se ha vuelto parte integral de la historia de México. Sin embargo, a pesar de su contribución fundamental al auge de Occidente y a su dominio sobre América y el mundo, la (larga) Edad Media ha de considerarse como un universo opuesto al nuestro: mundo de la tradición anterior a la modernidad, mundo rural anterior a la industrialización, mundo de la Iglesia todopoderosa anterior a la laicización, mundo de la fragmentación feudal anterior al triunfo del Estado, mundo de las dependencias interpersonales anteriores al salariado. En resumen, la Edad Media es para nosotros un antimundo, anterior al reino del mercado. Estas rupturas no deben acreditarse al Renacimiento, sino esencialmente a la Revolución industrial y a la formación del sistema capitalista. Ahí reside la barrera histórica decisiva, que hace de la Edad Media un mundo lejano, un tiempo anterior, en el que casi todo se nos vuelve opaco. Es por eso que el estudio de la Edad Media es una experiencia de alteridad, que obliga a desprendernos de nosotros mismos, a deshacer nuestras evidencias y a emprender una paciente labor para aprehender un mundo del que incluso los aspectos aparentemente más familiares participan de una lógica que se nos ha vuelto ajena.

La organización del presente libro está determinada por las cuestiones que acabo de presentar. Si bien resulta indispensable disponer, para abordarlas, de información suficiente sobre la Europa medieval, no podría pretenderse proponer aquí una síntesis completa de los conocimientos actuales, y ciertos aspectos tuvieron que omitirse o minimizarse. Era inevitable hacer una selección, y habría sido desmesurado estudiar en su totalidad la larga Edad Media de la que acabo de hablar. En las páginas siguientes, no sólo retomo los límites tradicionales de este periodo, sino que puse un fuerte acento en la Edad Media central, por considerar que se trataba del momento decisivo de afirmación del auge occidental y porque, a pesar de unos vínculos más inmediatos con la baja Edad Media, la preocupación por las fuerzas fundamen-

tales de la dinámica occidental y por sus consecuencias coloniales invitaba a concentrar la atención en este momento.

La obra se divide en dos partes, entre las cuales existe una fuerte dualidad. La primera, quizá más convencional, se esfuerza por dar acceso a un conocimiento elemental de la Edad Media y por sintetizar las informaciones relativas al establecimiento y la dinámica de la sociedad medieval. Entre un primer capítulo consagrado a la alta Edad Media y uno último que se esfuerza por establecer la confluencia entre la Europa medieval y la América colonial, sus dos palabras clave son *feudalismo* e *Iglesia*. Esta primera parte no oculta sus orientaciones historiográficas: la preocupación de la organización social (que incluye en primer lugar a la Iglesia) eclipsa el seguimiento cronológico de los conflictos entre los poderes; los marcos "nacionales" apenas se mencionan y la historia de la formación de las entidades políticas, monárquicas o de otra índole, sólo se evoca de manera muy sucinta. La segunda parte se esfuerza por emprender una comprensión más profunda de los engranajes de la sociedad feudal: tal vez exige más de parte del lector. Es posible que se vea en ella la huella de la historia llamada de las mentalidades; pero más bien quisiera subrayar que se trata de aproximar las estructuras fundamentales de la sociedad medieval, mediante una serie de temas transversales: el tiempo, el espacio, el sistema moral, la persona humana, el parentesco, la imagen. La apuesta es comprender cómo están organizados y pensados el universo y la sociedad, evitando las distinciones que nos son habituales (economía/sociedad/política/religión) y haciendo un esfuerzo por ligar, tan estrechamente como sea posible, la organización material de la vida de los hombres y las representaciones ideales[1] que le dan coherencia y vitalidad.[2]

[1] *Idéelles* en el original. Tiene el sentido de "idea" (y no de "perfecto") que le da Maurice Godelier en su obra *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, Taurus, Madrid, 1989. [T.]

[2] A lo largo del texto se indica de qué autores se tomaron las referencias más directas; pero lo esencial de la bibliografía y de las obras utilizadas para cada capítulo se encuentra al final del volumen.

PRIMERA PARTE

FORMACIÓN Y AUGE DE LA CRISTIANDAD FEUDAL

I. GÉNESIS DE LA SOCIEDAD CRISTIANA
La alta Edad Media

AUN SI el objeto principal del presente libro es el auge de la Edad Media central, resulta imposible ignorar los procesos fundamentales de desorganización y de reorganización que caracterizan al medio milenio anterior y que resultan, por esta razón, indispensables para la comprensión de la dinámica medieval.

INSTALACIÓN DE NUEVOS PUEBLOS Y FRAGMENTACIÓN DE OCCIDENTE

¿Invasiones bárbaras?

La expresión tradicional de *invasiones bárbaras* (a las que comúnmente se atribuía la responsabilidad de la caída del Imperio romano de Occidente) debe ser objeto de una doble crítica. *Bárbaro:* esta palabra, en un principio, sólo designa a los no griegos, y luego a los no romanos. Pero la connotación negativa adquirida por este término hace difícil emplearlo hoy sin reproducir un juicio de valor que convierte a Roma en el modelo de la civilización, y a sus adversarios en los agentes de la decadencia, de la regresión y de la incultura. Ciertamente, los pueblos germánicos —expresión aceptable en su neutralidad descriptiva— que se instalan poco a poco en el territorio del Imperio que estaba en decadencia y que luego cayó, al principio ignoran todo de la cultura urbana tan apreciada por los romanos, y no se entregan a los arcanos del derecho y de la administración del Estado, ajenos como son a la práctica de la escritura. Pero su cohesión social y política, alrededor de su jefe, o también su habilidad en materia de artesanías y particularmente en el trabajo de los metales, superior a la del mundo romano, les garantiza algunas ventajas y les permite aprovecharse de las debilidades de un Imperio en dificultades. El término de *invasión* no es más satisfactorio que el de *bárbaros.* Ciertamente, hubo episodios sangrientos, confrontaciones militares, incursiones violentas y ocupaciones de ciudades; sin duda son aquellos que los relatos de los cronistas han puesto de relieve. Sin embargo, la insta-

lación de los pueblos germánicos debe imaginarse más bien como una lenta infiltración que duró varios siglos, como una inmigración progresiva y a menudo pacífica, en el curso de la cual los recién llegados se instalaban de manera individual, sacando provecho de sus talentos artesanales o poniendo su fuerza física al servicio del ejército romano, o bien en grupos numerosos que se beneficiaban entonces de un acuerdo con el Estado romano, que les otorgaba el estatus de "pueblo federado". Así, en una primera etapa, el Imperio pudo absorber esta inmigración o pactar con ella, antes de desaparecer por el efecto de sus propias contradicciones, exacerbadas a medida que la infiltración extranjera iba haciéndose mayor.

La historiografía reciente lo ha mostrado de manera clara: la zona fronteriza *(limes)* en el norte del Imperio desempeñó un papel importante, no tanto como separación, tal como suele imaginarse, sino como espacio de intercambios y de interpenetración. Del lado romano, la presencia de ejércitos considerables y la implantación de una hilera de ciudades importantes en la retaguardia (París, Tréveris, Colonia) estimulan la actividad de estas regiones e incrementan su peso demográfico, quizá sentando las bases de la importancia adquirida por el noroeste de Europa a partir de la alta Edad Media. En lo que se refiere a los grupos germánicos que viven en las proximidades del *limes*, éstos dejan de ser nómadas y se vuelven campesinos que viven en aldeas y practican la cría de ganado, lo que les permite ser guerreros mejor alimentados que los romanos. Debido a su sedentarización, su forma de vida es más similar de lo que podría pensarse a la de los pueblos romanizados, que por lo demás comercian voluntariamente con ellos. Así, cuando las incursiones de los hunos, llegados de Asia central, irrumpen por Europa, los visigodos que piden autorización para entrar al Imperio son agricultores a los que este nuevo peligro preocupa tanto como a los romanos mismos. La frontera, entonces, fue el espacio en el que romanos y no romanos se acostumbraron a encontrarse y a intercambiar, y comenzaron a dar origen a una realidad intermedia; la frontera se volvió "el eje involuntario alrededor del cual los mundos romano y bárbaro convergían" (Peter Brown).

Luego, la unidad imperial se disloca en forma definitiva, dando lugar, durante los siglos V y VI, a una decena de reinos germánicos. Desde 429 hasta 439, los vándalos se instalan en el norte de África con el estatus de pueblo federado, luego los visigodos en España y Aquitania, los ostrogodos en Italia (con Teodorico, que reina a partir de 493), los burgundios en la parte este de la Galia, los francos en el norte de ésta y en la Baja Renania y, por últi-

mo, a partir de 570, los anglos y los sajones, que establecen en las islas británicas (excepto en los territorios de Escocia, Irlanda y el País de Gales, que siguen siendo celtas) los numerosos reinos que se desgarrarán durante la alta Edad Media (Kent, Wessex, Sussex, Anglia Oriental, Mercia, Northumbria). Sin lograr, no obstante, invertir la fragmentación que en ese entonces caracteriza a Occidente, un fenómeno notorio de aquel periodo es el incremento del poderío de los francos, dirigidos por los soberanos de la dinastía merovingia, fundada por Clodoveo († 511) e ilustrada por Clotario († 561) y Dagoberto († 639). Los francos, en efecto, logran echar a los visigodos de Aquitania (en la batalla de Vouillé, en 507), englobar los territorios de otros pueblos, en particular el de los burgundios en 534, para finalmente dominar el conjunto de la Galia (con excepción de la Armórica celta). Adquieren así una primacía en el seno de los reinos germánicos, lo que refuerza todavía más el peso, ya demográficamente dominante, de la Galia. Un poco después, durante el siglo VI, los últimos pueblos germánicos en llegar, los lombardos, se instalan en Italia, con lo que contribuyen a arruinar la reconquista de una parte del antiguo Imperio de Occidente dirigido por el emperador de oriente Justiniano († 565).

Incluso después de la instalación de los pueblos germánicos, el Occidente altomedieval sigue estando marcado por la inestabilidad del poblamiento y la aparición de recién llegados. La expansión musulmana invade la península ibérica y pone fin al reino visigodo en 711, mientras que bandas armadas musulmanas avanzan hasta el centro de la Galia, con la finalidad de saquear Tours, antes de que los venza en Poitiers, en 732, el jefe franco Carlos Martel, lo que los obliga a una retirada hasta los Pirineos. Luego, en la segunda parte de la alta Edad Media, hay que mencionar las incursiones tumultuosas de los húngaros, en el siglo X, y sobre todo las de los pueblos escandinavos, también llamados vikingos o normandos (literalmente *north men*, "hombres del norte"). Estos últimos, valerosos guerreros y grandes navegantes, acosan las costas de Inglaterra desde finales del siglo VIII y someten a los reinos anglosajones al pago de un tributo, hasta que el danés Canuto se impone como rey de toda Inglaterra (1016-1035). En el continente, los hombres del norte aprovechan el debilitamiento del Imperio carolingio y, a partir de los años 840, ya no se conforman con atacar las costas sino que penetran profundamente en todo el oeste de los territorios francos, invocando a sus divinidades paganas y sembrando pánico y destrucción. Al final, los soberanos carolingios tienen que ceder, y el tratado de Saint-Clair-sur-Epte (911) les otorga la región que, en el oeste de Francia,

todavía lleva su nombre. Pero el expansionismo de los vikingos no se detiene ahí y, desde esa base continental, el duque de Normandía, Guillermo *el Conquistador,* se lanza al asalto de Inglaterra, de la que se vuelve rey luego de su victoria en Hastings (1066) sobre Haroldo, quien hacía esfuerzos por reconstruir un reino anglosajón. Por otra parte, la familia normanda de los Hauteville se arriesga a ir todavía más lejos, conquistando el sur de Italia con Roberto Guiscardo, en 1061, y luego Sicilia, en 1072, antes de que Roger II, al reunir el conjunto de estos territorios, obtuviera el título de rey de Sicilia, de Apulia y de Calabria en 1130. Por último, los vikingos de Escandinavia, bajo la conducción del legendario Eric *el Rojo,* se implantan, a partir de finales del primer milenio y por varios siglos, en las costas de Groenlandia (a la que ya nombran el "país verde"). De ahí, Leif Eriksson y sus hombres se aventuran, a principios del siglo XI, hasta las orillas de Canadá y quizá de Terranova, pero sus habitantes no tardan en rechazarlos. Así, fueron ellos los primeros europeos que pisaron suelo americano, aunque su aventura sin futuro no tuvo el menor efecto histórico.

La fusión romano-germánica

Volvamos un poco atrás para subrayar los efectos de la fragmentación de la unidad romana y de la instauración de los reinos germánicos. El conjunto de estos movimientos contribuye al desplazamiento del centro de gravedad del mundo occidental desde el Mediterráneo hacia el noroeste de Europa. A los factores ya mencionados (papel de la antigua frontera romana, peso demográfico de la Galia, expansión de los francos), hay que añadir la conquista duradera de España por parte de los musulmanes, que controlan igualmente el conjunto del Mediterráneo occidental, y la desorganización de Italia, agotada debido al insostenible proyecto de la reconquista justiniana y a la epidemia de peste que hace estragos a partir de 570 y durante el siglo VII. Desde entonces, el papel principal en la Europa cristiana se traslada al norte. Otra consecuencia de la desagregación del Imperio de Occidente es la desaparición de todo Estado verdadero. Una vez que la unidad de Roma queda rota, su sistema fiscal se derrumba con ella. La desaparición de la fiscalidad romana es incluso uno de los factores que favorecen la conquista por parte de los pueblos germánicos. Aun si les resulta costoso desde el punto de vista cultural, las ciudades perciben con claridad que la dominación "bárbara" es algo preferible al peso creciente del fisco romano, mientras

que "los reyes germánicos se dan cuenta de que el precio a pagar por una conquista fácil a menudo es otorgar a los propietarios romanos privilegios fiscales tan generosos que el sistema fiscal se destruyó desde adentro" (Chris Wickham). El derrumbe de la fiscalidad hace de Occidente, a partir de la mitad del siglo VI, un conjunto de regiones sin relación entre sí; y los reinos germánicos, incluso cuando llevan lejos la conquista, siguen siendo tributarios de esta profunda regionalización. Son incapaces de restablecer el impuesto, o incluso de ejercer un verdadero control sobre sus territorios y sobre las élites locales. Así, si bien los reyes germánicos tienen una intensa actividad de codificación jurídica, mediante la redacción de códigos y edictos en los que se mezclan compendios de derecho romano y compilaciones de usos y costumbres de origen germánico (ley sálica de los francos, leyes de Etelberto, edictos de Rothari, etc.), este frenesí jurídico resulta a la medida de la ausencia de todo poder real auténtico; y toda tentativa seria de aplicación resulta ser un humillante fracaso. La fuerza de un rey germánico es esencialmente un poder de hecho: protegido por un entorno que está ligado a él mediante un vínculo personal de fidelidad, el rey es un guerrero indiscutible, que conduce a sus hombres a la victoria militar y al saqueo. El proceso que confunde la cosa pública con las posesiones privadas del soberano, iniciado desde el siglo III, conduce entre los reyes germánicos a una total confusión. La consecuencia de esto es una patrimonialidad del poder que, entre otras cosas, permite recompensar a los servidores fieles mediante la concesión de un bien público. En pocas palabras, resulta imposible considerar los reinos de la alta Edad Media como Estados.

Sin embargo, sería equivocado pensar que el fin del Imperio significa el remplazo completo de las estructuras sociales y culturales de Roma mediante un universo importado, propio de los pueblos germánicos. Más bien, se comprueba un proceso de convergencia y de mezcla, cuyos principales actores sin duda alguna son las élites romanas locales. Éstas comprenden que les resulta posible mantener sus posiciones sin el apoyo de Roma, por poco que consientan en transigir con los jefes de guerra germánicos. Ciertamente, no les resulta fácil negociar con estos "bárbaros", que van vestidos con pieles de animales, usan el pelo largo e ignoran todo refinamiento de la civilización urbana. No obstante, el interés prevalece, y los jefes bárbaros reciben su parte de la riqueza romana —tierras y esclavos—, a tal grado que se vuelven miembros eminentes de las élites locales. Poco a poco, y primero en España y en la Galia, las diferencias entre aristócratas romanos y jefes germánicos se atenúan, tanto más cuanto que a menudo sus linajes quedan unidos mediante

matrimonios. Así se opera la unificación de las élites, que terminan por compartir un estilo de vida común, cada vez más militarizado, aunque también fundado en la propiedad de la tierra y el control de las ciudades. Esta fusión cultural romano-germánica es uno de los rasgos fundamentales de la alta Edad Media, y quizá es entre los francos donde tiene mayor éxito, lo cual es uno de los ingredientes de su expansión. Esta fusión, por lo demás, queda ilustrada de manera precoz en el sello de Childerico († 481), el padre de Clodoveo, en el que la imagen del rey aparece con la larga cabellera del jefe de guerra franco cayendo sobre los pliegues de una toga romana (Peter Brown).

Trastocamiento de las estructuras antiguas

La decadencia comercial y urbana

Los desórdenes ligados a los movimientos migratorios y el final de la unidad romana tienen consecuencias económicas de primer orden. La inseguridad, combinada con la escasez monetaria y con la falta de mantenimiento de la red de caminos romanos, y luego con su destrucción progresiva, acarrea la decadencia y la casi desaparición del gran comercio, en otros tiempos tan importante en el Imperio. Ciertamente, algunos productos de lujo siguen alimentando a las cortes reales y a las casas aristocráticas (especias y productos de Oriente, armas y pieles de Escandinavia, esclavos de las islas británicas). Sin la preservación, incluso mínima, de un flujo de intercambios de gran alcance, no podría explicarse el tesoro de la tumba real de Sutton Hoo (Suffolk, Inglaterra), del siglo VII, donde se encontraron armas y ropajes escandinavos, monedas de oro de Francia Occidentalis, vajillas de plata de Constantinopla y seda de Siria. Pero el agotamiento afecta lo que era la parte esencial de la circulación de mercancías en el Imperio, es decir, los productos alimenticios de base, como los cereales, que se importaban de manera masiva desde África hasta Roma y servían incluso para el abastecimiento de los ejércitos concentrados en la frontera norte, o hasta los productos artesanales que circulaban ampliamente entre las regiones. Puede mencionarse, gracias al testimonio de la arqueología, el caso de la cerámica africana, que había invadido todo el mundo mediterráneo durante el Bajo Imperio, y cuyas exportaciones, mantenidas a pesar de la conquista vándala, disminuyen y desaparecen hacia mediados del siglo VI, dejando lugar por doquier al auge de los estilos regionales

de cerámica. En efecto, hay que fechar en el siglo VI la decadencia masiva de todos los sectores de la artesanía (con excepción de la metalurgia, para la cual los pueblos germánicos aportan un conocimiento superior) y el fin de los islotes de prosperidad económica que hasta entonces habían podido preservarse. A partir de entonces, la producción se realiza en una escala cada vez más local, lo que acentúa todavía más la decadencia de los intercambios. La regionalización de las actividades productivas, paralela a la fragmentación política, es una de las características fundamentales de la alta Edad Media.

Con el gran comercio, las ciudades, que son igualmente emblemáticas de la civilización romana, sufren una profunda decadencia. Sus dimensiones se reducen de manera considerable: Roma, que tal vez había alcanzado el millón de habitantes, después de 410 todavía cuenta con 200 000, pero con tan sólo 50 000 al final del siglo VI; y para tomar otro ejemplo, mucho más común, una ciudad del centro de la Galia como Clermont, que en otros tiempos tenía una extensión de 200 hectáreas, encierra en unas estrechas murallas un territorio reducido a tres hectáreas. Desde 250 empieza a disminuir la construcción de edificios públicos, que eran el orgullo de las ciudades romanas y que después de 400 dejan de erigirse por completo (con excepción de las sedes episcopales). Los edificios públicos antiguos están en ruinas, y a menudo se reutilizan sus materiales para edificar iglesias o casas particulares. Las élites senatoriales, en otro tiempo asociadas al prestigio de la capital, se repliegan a sus dominios, mientras que las instituciones urbanas (como la curia, antigua instancia de gobierno autónoma de las ciudades) decaen ante el poder creciente de los obispos. En resumen, las ciudades —y con ellas la cultura urbana que era el corazón de la civilización romana— ya no son más que la sombra de sí mismas. Pero, a pesar de su considerable decadencia, las ciudades de Occidente nunca desaparecen por completo. Incluso puede decirse que, aprovechando la debilidad del control ejercido por los reyes germánicos, se mantienen, durante los siglos VI a VIII, como los principales actores políticos en el ámbito local (Chris Wickham). Ciertamente, su papel queda limitado, pero gracias a la amplia autonomía de las élites urbanas y al auge de la función episcopal, logran sobrevivir a la crisis final del sistema romano.

Mientras decaen las ciudades, la ruralización constituye un rasgo esencial de la alta Edad Media. Los desórdenes ya mencionados, de igual manera, se dejan sentir en el campo, y los siglos V y VI se caracterizan por una crisis de la producción agrícola. Sin embargo, sería imprudente ampliar

esta conclusión al conjunto del periodo aquí considerado. Al contrario, los historiadores han acumulado, a pesar de la escasez de fuentes de información, indicios que cuestionan la idea tradicional de una recesión generalizada en el campo durante la alta Edad Media. Ciertamente, la disminución —en una tercera parte más o menos— del tamaño de los animales de cría, entre el Bajo Imperio y la alta Edad Media, indica el retroceso de los saberes agronómicos ligados a la organización del gran dominio y el abandono de la comercialización del ganado, en provecho de una cría de uso local. Sin embargo, también se comprueba, durante la alta Edad Media, la difusión lenta de ciertas innovaciones técnicas (molino de agua, utillaje metálico), así como una leve extensión de las superficies cultivadas. Se trata ciertamente de un primer desarrollo, limitado y frágil, a menudo interrumpido y puesto en riesgo de manera periódica por circunstancias adversas, pero no obstante fundamental en la medida que acumula las fuerzas ocultas que se afirmarán durante el periodo posterior.

La desaparición de la esclavitud

Quizá lo más determinante sea la profunda transformación de las estructuras sociales rurales. En el mundo romano, lo esencial de la producción agrícola se realizaba en el marco del gran dominio esclavista. Ahora bien, es justamente este tipo de organización —empezando con la esclavitud misma— lo que desaparece. Esta cuestión ha suscitado amplias discusiones, que todavía hoy están lejos de haberse resuelto y no están iluminadas más que por conocimientos imperfectos. No obstante, una constatación esencial puede lograr la unanimidad: cuando se llega al siglo XI, la esclavitud, que constituía la base de la producción agrícola en el Imperio romano, ya no existe, de manera que entre el final de la Antigüedad tardía y el de la alta Edad Media ocurre de manera innegable la desaparición de la esclavitud productiva (por el contrario, la esclavitud doméstica, que no desempeña papel alguno en la producción agrícola, sigue existiendo, en particular en las ciudades de la Europa mediterránea, hasta el final de la Edad Media y aun después). Pero el acuerdo deja de darse en el momento en que se plantean tres cuestiones determinantes para entender la desaparición de la esclavitud: ¿por qué?, ¿cuándo?, ¿cómo?

Las causas religiosas, tradicionalmente invocadas, se vieron limitadas en su importancia por la historiografía del último medio siglo. En realidad,

el cristianismo está lejos de condenar la esclavitud, cómo lo atestiguan los escritos de san Pablo. Se empeña, al contrario, en reforzar su legitimidad, a tal punto que teólogos como Agustín e Isidoro de Sevilla, tan esenciales para el pensamiento medieval, ven en él un castigo deseado por Dios. Ciertamente, la Iglesia considera la liberación de los esclavos (manumisión) como una obra piadosa; pero no predica mucho con el ejemplo, ya que los esclavos —que posee en gran cantidad— tienen fama de pertenecerle a Dios y por lo mismo no podrían ser sustraídos a un amo tan eminente (sin mencionar el hecho de que un papa como Gregorio *el Grande* compra nuevos esclavos). Sin embargo, aunque la Iglesia no se opone en nada a la esclavitud, la difusión de las prácticas cristianas modifica profundamente la percepción de los esclavos y mitiga poco a poco su exclusión de la sociedad humana. En efecto, si bien en una primera etapa la Iglesia prohíbe que a un cristiano se le reduzca a la esclavitud, reconoce después que el esclavo es un cristiano: recibe el bautismo (su alma debe salvarse) y comparte, durante los oficios, los mismos espacios que los hombres libres. Semejante práctica, que reduce la separación entre libres y no libres, tiende a minar los cimientos ideológicos de la esclavitud; a saber, la vida infrahumana del esclavo y su desocialización radical (Pierre Bonnassie).

Se evocan también, tradicionalmente, causas militares, porque el final de las guerras romanas de conquista parece agotar las fuentes de abastecimiento de esclavos. Pero los desórdenes del siglo V suscitan, al contrario, un alza en el número de esclavos, y las guerras perpetuas llevadas a cabo por los reinos germánicos, entre ellos o en contra de las poblaciones anteriormente establecidas (los celtas, víctimas de la penetración de los anglosajones en las islas británicas, son masacrados y condenados al exilio en Armórica o reducidos a la esclavitud), garantizan el mantenimiento de una fuente de nuevas entregas durante todo el transcurso de los siglos VI a VIII, igual que, en el siglo IX, las incursiones carolingias en Bohemia y Europa central. Pero mientras que el esclavo antiguo era un extranjero, que ignoraba la lengua de sus amos, la cuestión ya no resulta exactamente la misma para el esclavo de este periodo, a menudo capturado durante una guerra entre vecinos, lo que contribuye todavía más a reducir su desocialización y la distancia que lo separa de los hombres libres.

Al rechazar las explicaciones ligadas al contexto religioso y militar, la historiografía ha insistido, desde Marc Bloch, en las causas económicas de la decadencia de la esclavitud: una vez que desaparece el contexto muy abierto de la economía antigua, que permitía obtener grandes beneficios de la

producción agrícola, la esclavitud deja de ser apropiada. Los grandes propietarios se dan cuenta del costo y del peso del mantenimiento de la mano de obra servil, a la que hay que alimentar todo el año, incluso durante las estaciones no productivas. Ahora, resulta más eficaz establecer a los esclavos en parcelas —situadas en la periferia del dominio— que les permiten hacerse cargo por sí mismos de su subsistencia, a cambio de un trabajo efectuado en las tierras del amo o de una parte de la cosecha obtenida. Tal es el proceso de *chasement,*[1] ya practicado en el siglo III y bien documentado entre los siglos VI y IX. Tiene como resultado la formación del *gran dominio,* considerado como la organización rural clásica de la alta Edad Media y en particular de la época carolingia. A menudo tan extendido como aquellos de la Antigüedad (superando a veces las 10 000 hectáreas), se caracteriza por una dualidad entre la reserva *(terra dominicata),* explotada directamente por el amo (gracias a lo que conserva de mano de obra servil y al servicio que los tenentes *casati* vienen a cumplir allí, a menudo tres días a la semana), y los mansos *(mansi),* parcelas donde se establecen estos últimos y gracias a las cuales garantizan la subsistencia de su familia.

Sin embargo, hay modificaciones importantes que deben incorporarse a este esquema. La importancia del gran dominio debe relativizarse. Si bien constituye la forma de organización que garantiza de manera privilegiada el poderío de los grupos dominantes —aristocracia e Iglesia—, resulta conveniente subrayar la importancia, durante la alta Edad Media, de un pequeño campesinado libre, que cultiva tierras independientes de los grandes dominios, llamadas alodios. Estos hombres libres gozan de un estatuto privilegiado, en particular en materia judicial, pero sobre ellos recaen obligaciones, especialmente militares, tanto más difíciles de atender cuanto que a menudo son muy pobres. Por eso es probable que hayan tenido gran interés en las innovaciones técnicas y en todo lo que podía aumentar su producción. Mientras algunos historiadores relacionan el primer auge del campo, a partir del siglo VIII, con el gran dominio, otros se preguntan si no fue en primer lugar obra de aquellos que poseían un alodio, y si estos últimos no constituían entonces la mayoría de la población rural. En todo caso, la dinámica alcanza a los grandes dominios, donde acentúa el proceso de *chasement* de los antiguos esclavos, la descentralización de satélites dependientes del dominio principal y el debilitamiento del control sobre los mansos.

[1] Se refiere al proceso mediante el cual el esclavo quedaba asentado, junto con su familia, en un manso servil o tenencia, con lo que se diferenciaba del esclavo al que el amo seguía alimentando y vistiendo. [T.]

Así, la dificultad de organización de los grandes dominios y los inconvenientes de la mano de obra servil fueron muy seguramente una causa decisiva de la decadencia de la esclavitud, pero ésta interviene no en el contexto de recesión supuesto por Marc Bloch, sino más bien en interacción con el relativo auge que inició el campesinado alodial.

Posteriores críticas al trabajo de Marc Bloch sugieren que no es suficiente considerar causas económicas. Así, algunos han querido subrayar que el final de la esclavitud era obra de los esclavos mismos y de sus luchas (de clase) por la liberación (Pierre Dockès). Se puede, en efecto, hacer valer la importancia de las guerras bagaudas, revueltas de esclavos que estallaron en el siglo III, y luego a mediados del siglo V (así como la revuelta de los esclavos asturianos en 770), o también subrayar que existen muchas otras formas de resistencia, que van desde la reticencia al trabajo —o de plano su sabotaje— hasta la huida que, a lo largo de la Edad Media, se vuelve cada vez más masiva, lo que suscita la preocupación creciente de los dominantes. Sin embargo, si bien resulta difícil, en vista de la cronología, atribuir el papel determinante a las luchas de los dominados, los señalamientos de Pierre Dockès llevaron a subrayar el papel de las transformaciones políticas. En efecto, el mantenimiento de un sistema de explotación tan duro como la esclavitud supone la existencia de un aparato de Estado fuerte, que garantiza su reproducción mediante las leyes que afirman su legitimidad ideológica y mediante la existencia de una fuerza represiva —utilizada o no, pero siempre amenazadora— indispensable para asegurar la obediencia de los dominados. Por eso, cuando decae el aparato de Estado antiguo, a los terratenientes les cuesta cada vez más trabajo mantener el dominio sobre sus esclavos. Ciertamente, cada revivificación del poder político —incluso aún en la época carolingia— parece propicia para una defensa de la esclavitud, pero se trata siempre de tentativas limitadas y cada vez con menores posibilidades de frenar una evolución que iba haciéndose más y más irreversible. Así, es una transformación global, a la vez económica, social y política, lo que conduce a los amos a transformar unos grandes dominios que se habían vuelto incontrolables y poco adaptados a las nuevas realidades, y a renunciar de manera progresiva a la explotación directa del ganado humano.

La cronología de la extinción de la esclavitud también está sometida a debate. Sin embargo, podrán descartarse las tesis más extremas. Así, la mayoría de los historiadores marxistas, obnubilados por la letra de los clásicos del materialismo histórico, asocian el final de la esclavitud con la crisis del

Imperio romano, que se supone marcó, en los siglos III a V, la transición decisiva del modo de producción de la Antigüedad al modo de producción feudal. Pero las investigaciones llevadas a cabo desde hace más de medio siglo han mostrado el carácter insostenible de dicha tesis, puesto que numerosas fuentes atestiguan el mantenimiento masivo, durante la alta Edad Media, de una esclavitud que en lo esencial es idéntica a la de la Antigüedad. Así, en las leyes germánicas de los siglos VI a VIII, el estatus infrahumano del esclavo se reitera sin modificaciones sustanciales: el esclavo queda asimilado a un animal, como lo confirman las menciones frecuentes que de él se hacen en las rúbricas consagradas al ganado. Con el objeto de lograr su obediencia mediante el terror, al esclavo pueden golpearlo, mutilarlo (ablación de la nariz, de las orejas, de los labios o desprendimiento de la cabellera, opciones que tienen la ventaja de no disminuir su fuerza de trabajo) y hasta matarlo en caso de ser necesario. Lo privan de todo derecho de propiedad plena, no puede casarse y sus hijos le pertenecen a su amo, que puede venderlos a su antojo. Por último, la prohibición de relaciones sexuales del esclavo masculino con una mujer libre, asimiladas en lo que a ella se refiere a la bestialidad y castigadas con la muerte para los dos culpables, confirma la segregación radical de la que son víctimas los esclavos. Así, el mantenimiento de la esclavitud productiva durante la alta Edad Media está bien comprobado, aunque no por ello se podría postergar su desaparición hasta la última parte del siglo X, o incluso a principios del XI, tal como lo desearían autores como Guy Bois. Es posible que todavía hacia el año mil existan esclavos en los dominios rurales (denominados en los textos *servus* o *mancipium*), pero, además de que es posible discutir acerca de su situación, queda claro que su importancia es desde entonces limitada, incluso marginal, y que han dejado de llevar a cuestas lo esencial de las tareas productivas. Así pues, se admitirá, con Pierre Bonnassie, que "la extinción del régimen esclavista es una larga historia que abarca toda la alta Edad Media". Lo esencial del proceso se lleva a cabo quizás entre los siglos VI y VIII, mientras que los testimonios de los siglos IX a X manifiestan los últimos esfuerzos por salvar un sistema que se había vuelto insostenible y que, finalmente, agoniza y muere para siempre.

Al haber evocado ya las principales modalidades de extinción de la esclavitud, me limitaré en este punto a algunas observaciones complementarias. Una de las vías es la manumisión de los esclavos, que pasan entonces a engrosar las filas del pequeño campesinado libre, y a cuyos esfuerzos se puede atribuir el primer auge de los campos de la alta Edad Media. No obs-

tante, la liberación no siempre está exenta de restricciones, y la práctica muy frecuente de la *manumissio cum obsequio* prevé una reserva de obediencia y la obligación de proporcionar algunos servicios al amo. La otra vía es la del *chasement*. En ciertos casos, éste va acompañado de manumisión, pero las más de las veces no modifica formalmente el estatus jurídico del beneficiario: legalmente, éste sigue siendo un esclavo, incluso si en la práctica el esclavo con un manso ya no es exactamente un esclavo; sobre todo a medida que van pasando las generaciones. Esto no significa, no obstante, que desaparezca toda huella de servidumbre, puesto que, todavía en el siglo x, un manso servil debe 156 días de faenas por año (contra los menos de 36 de un manso libre) en el ejemplo de la abadía bávara de Staffelsee. Así, ya sea que se trate de esclavos *casati* o de hombres manumitidos *cum obsequio*, se multiplican situaciones intermedias que vuelven poco clara la delimitación anterior entre libres y no libres y prefiguran la afirmación de la categoría medieval de la servidumbre. De hecho, cada vez se va haciendo menos clara la distinción entre un esclavo con manso —cuyo modo de vida se aleja de manera manifiesta de aquel del antiguo ganado humano— y un hombre de origen libre —sometido a una presión cada vez mayor y cuyos derechos poco a poco se van mermando—.

Entonces, una modalidad fundamental de la transición de la esclavitud al feudalismo tiene que ver con la atenuación progresiva de la diferencia entre libres y no libres, no sólo por la multiplicación de situaciones intermedias, sino también por la pérdida de validez práctica de dicha distinción, por las razones principalmente militares y religiosas ya evocadas. Cuando ciertos clérigos de los siglos VIII y IX abogan por la supresión de la diferencia entre libres y no libres, esto es probablemente porque dicha diferencia está entonces en vías de perder toda significación real y porque cada vez resulta más impracticable pretender excluir de la humanidad y de la sociedad a individuos cuyo modo de vida se acerca al de los otros campesinos pobres. Así, la desaparición muy progresiva de la esclavitud se lleva a cabo no tanto por una disminución de los efectivos (que podría medirse con bastante facilidad) como por una transformación lenta y por etapas de las categorías (lo que vuelve el fenómeno mucho más complejo y difícil de comprender). Esto no impide que la dinámica fundamental sea la de una extinción del gran dominio esclavista, base de la economía antigua, que desembocará, mediante formas diversas de transición, en un nuevo sistema cuya forma estabilizada se identificará claramente a partir del siglo XI.

Conversión al cristianismo y arraigamiento de la Iglesia

El Imperio tardío era cristiano desde la conversión del emperador Constantino, en el momento de su victoria sobre Majencio en el puente Milvio en 312. Este acontecimiento marca el final de las persecuciones contra los cristianos y favorece que la nueva religión se propague en un momento en el que, quizá, sólo una décima parte de los habitantes del Imperio la sigue. Luego, en 392, el emperador Teodosio hace del cristianismo la única religión lícita en el Imperio. Durante todo el siglo IV, al beneficiarse de la paz, de las riquezas y de los medios para establecer posiciones de fuerza locales otorgadas por el emperador, la Iglesia crece sacando provecho de las estructuras imperiales. La red de diócesis, que se consolida entonces y que perdurará en lo esencial hasta la época moderna, se superpone a la de las ciudades romanas (y en consecuencia, en las regiones antiguamente romanizadas como Italia o el sur de la Galia, donde existía una gran cantidad de ciudades antiguas, se observa una densa red de pequeñas diócesis, mientras que en el norte, donde la antigua red urbana era menos densa, las diócesis son poco numerosas y están mucho más extendidas). Otro ejemplo de esta alianza entre el Imperio tardío y la Iglesia es la estrecha asociación que opera entre la figura del emperador y la de Jesucristo, de la cual la iconografía de la época ofrece abundantes testimonios.

La conversión de los reyes germánicos

Si bien el Imperio deja de ser enemigo del cristianismo, a tal grado que ciertos clérigos se preguntan si la destrucción de Roma no anuncia el fin del mundo, la amenaza proviene en lo sucesivo de los pueblos germánicos, en su mayor parte todavía paganos. Ciertamente, los visigodos, ostrogodos y vándalos ya están convertidos cuando penetran en el Imperio; pero optaron por la doctrina arriana y no por la ortodoxia católica que Constantino había hecho adoptar por el concilio de Nicea en 325 (véase el capítulo IX, en la segunda parte). Se encuentran, pues, en una situación incómoda ante las poblaciones católicas de los territorios donde se instalan, y sobre todo con el clero local, que considera al arrianismo como una herejía. Desde este punto de vista, los francos, todavía paganos a finales del siglo V, hacen una elección política más pertinente: su rey, Clodoveo, que percibe bien la fuerza

adquirida por los obispos de su reino, decide convertirse al cristianismo (católico) y hace que Remi, el obispo de Reims, lo bautice, en compañía de 3 000 solados de su ejército, en una fecha que las fuentes no permiten establecer con certeza (¿496, 499?). Este episodio hará de Remi uno de los grandes santos de la monarquía franca y de Reims la catedral obligada para la coronación de sus reyes. Por lo pronto, la elección de Clodoveo le permite estar en concordancia con las poblaciones y el clero de su reino, y obtener así el apoyo de los obispos en sus empresas militares contra los visigodos arrianos. El reino visigótico de España se sumará por lo demás tardíamente a esta juiciosa unificación religiosa, mediante la conversión al catolicismo del rey Recaredo en 587.

En el norte de Europa, el paganismo perdura por mucho más tiempo. Se conoce, en el siglo V, la misión pionera de Patricio, primer evangelizador de Irlanda (y futuro santo patrón de ésta). Pero si bien el cristianismo se asienta entonces en el mundo celta, hay que esperar el final del siglo VI para que se vuelva la fe exclusiva de los clanes aristocráticos de la isla. Incluso entonces, el pasado precristiano persiste con una fuerza inconcebible en el continente, lo que da lugar a una síntesis original entre una cultura romano-cristiana importada y la cultura local de un mundo celta que nunca se había romanizado (de lo que dan testimonio las cruces de piedra en las que se mezclan símbolos cristianos e imaginario celta, o también los extraordinarios manuscritos irlandeses de los siglos VII y VIII; véase la foto 1). La conversión al cristianismo es todavía más lenta en los reinos anglosajones, que siguen siendo paganos cuando Gregorio *el Grande* envía, desde Roma, una primera misión en 597. Ésta, dirigida por el monje Agustín, logra bautizar al rey de Kent, Etelberto, así como a unos 10 000 anglos. El soberano considera que la situación le resulta provechosa, y su conversión, que se opera bajo la égida de Roma, le permite asimilar su gesto al de Constantino. Pero la misión de Agustín enfrenta una gran desconfianza y avanza con dificultad. Edwin, rey de Northumbria, no se convierte sino hasta 628, no sin tener cuidado de darle al acontecimiento un sentido conforme a los valores guerreros tradicionales de su pueblo (por lo demás, a su muerte, cuatro años después, el cristianismo se derrumba en su reino). De hecho, hay que esperar la *Historia eclesiástica de los anglos*, en 731, en la cual Beda *el Venerable*, una de las figuras más eminentes de la cultura altomedieval, relata las peripecias de los reinos anglosajones y de su lenta conversión, para poder considerar que ha terminado esta fase agitada y que Inglaterra es una tierra cristiana.

En el norte del continente, la progresión del cristianismo es aún más tardía. Desde Utrecht y sobre todo desde su monasterio de Echternach, Wilibrordo emprende, a finales del siglo VII, la conversión de los frisones, instalados en el norte de la Galia, consolidando así una zona fronteriza inestable, para el mayor beneficio de los soberanos francos. En lo que se refiere a Bonifacio (675-754), a éste lo envían, con el apoyo de los reyes francos y del pontífice romano, como obispo misionero de las iglesias de Germania y avanza a merced de las incursiones de los francos contra los sajones del este, que todavía eran paganos. Aunque de manera frágil, logra establecer el cristianismo en Baviera y en la zona renana (donde funda el monasterio de Fulda, que estaba destinado a tener una enorme influencia). Esto le valdrá el título de apóstol de Germania, aun cuando sólo es en el momento de las conquistas de Carlomagno que la conversión de los sajones será verdaderamente efectiva. La adhesión de Europa al cristianismo es una larga aventura que no finaliza sino alrededor del año mil, con la conversión de Polonia (966) y de Hungría (bautismo en 985 del futuro rey Esteban I), de Escandinavia (bautismo de los reyes Harald *Diente Azul* de Dinamarca en 960, Olav Tryggvesson de Noruega en 995 y Olav de Suecia en 1008) y de Islandia (en 1000, por el voto de la asamblea campesina reunida en Thingvellir y luego de un ritual chamánico realizado por su jefe). Incluso si estas fechas no indican más que la conversión de los jefes y no una difusión general del cristianismo, a partir de este momento todo Occidente es una cristiandad (católica), y el frente móvil —siempre presente durante la alta Edad Media— en el que cristianos y paganos entraban en contacto ya no existe sino de manera residual.

Poder de los obispos y auge del monaquismo

El proceso de conversión resultaría incomprensible si no se tomara en cuenta el auge de la institución eclesiástica. Abordaré la cuestión en el capítulo III, pero ya aquí debe subrayarse el papel fundamental de los obispos que, en el Occidente cristiano de los siglos V a VII, son los pilares incuestionables de la Iglesia. Ellos captan en su beneficio lo que subsiste de las estructuras urbanas romanas, de tal suerte que, al irse incrementando su prestigio, la función episcopal queda investida por la aristocracia, especialmente la senatorial. Esta aristocratización de la Iglesia, muy marcada en el sur de Galia y en España, garantiza el mantenimiento de una red de ciudades episcopales en manos de hombres bien formados, respaldados por familias pode-

rosas y que saben gobernar. El obispo es entonces la principal autoridad urbana, que concentra en su persona poderes religiosos y políticos: es juez y mediador, encarnación de la ley y el orden, "padre" y protector de su ciudad. El obispo no pretende asumir este papel sólo con su fuerza humana; requiere, en aquellos tiempos borrascosos, una ayuda sobrenatural, que encuentra en los santos, y cuyo culto constituye una extraordinaria invención de dicho periodo. Ambrosio, obispo de Milán (considerado más tarde como uno de los cuatro doctores de la Iglesia occidental, con Agustín, Jerónimo y Gregorio), se cuenta entre aquellos que dan un impulso decisivo a dicha innovación, cuando procede, con enorme fastuosidad litúrgica, a la exhumación de los cuerpos de los mártires Gervasio y Protasio y a su traslado a su basílica episcopal, en 386. Poco a poco, toda Europa empieza a venerar a los santos, "esos muertos muy especiales" (Peter Brown) cuyas vida ejemplar y perfección heroica transforman los restos corporales (las reliquias) en depósito de sacralidad, en canal privilegiado de comunicación con la divinidad y en garantía de protección celestial, incluso de eficacia milagrosa. Cada diócesis tiene en lo sucesivo su santo patrono: ya sea mártir u obispo fundador más o menos legendario, un *patronus,* en el sentido que tenía dicha palabra en la sociedad romana, es decir, un poderoso protector capaz de tomar bajo su cuidado a su clientela, un personaje influyente en la corte celestial —como en otros tiempos los aristócratas en la corte imperial—, que intercede mediante las palabras *(suffragia)* pronunciadas en defensa de los clientes que le rinden los homenajes debidos a su rango.

La reputación del santo patrono, cuyo cuerpo por lo general se conserva en la catedral, es desde entonces un elemento decisivo del prestigio del obispo que la tiene a su cargo, y se entiende que esto haya surgido de la preocupación de fijar y embellecer la biografía de su héroe, hacer que se conocieran sus milagros y dar a su tumba una fastuosidad cada vez mayor. Un ejemplo notable es el de san Martín, soldado romano convertido en el siglo IV y que se hizo obispo de Tours y apóstol del norte de la Galia. Pero es sólo en los años 460 cuando uno de sus sucesores, a la cabeza de la diócesis, transforma su tumba, hasta entonces modesta, y le construye una gigantesca basílica, ornamentada con mosaicos que muestran los milagros efectuados por Martín, que son testimonio de un poder aún activo del cual los visitantes, que llegan de todas partes de la Galia, abrigan la esperanza de beneficiarse. La reputación del santo da prestigio a la sede episcopal y por ello no resulta sorprendente que uno de los grandes prelados de aquel periodo sea Gregorio de Tours, obispo de esta ciudad de 573 a 594, y cuya *Historia de*

los francos nos ilustra sobre su época y sobre la importancia de una piedad hacia los santos que el obispo comparte plenamente con sus más humildes fieles. Todo el Occidente de este periodo se cubre de lujosos santuarios, imágenes terrestres del paraíso; y las ciudades, en las que pululan las iglesias, parecen transformarse en centros ceremoniales dedicados al culto de los santos. Muy pronto, las reliquias se transforman en objetos tan sagrados y tan esenciales para la expansión de las iglesias, que se está dispuesto a cualquier cosa para conseguirlas. Se multiplican entonces los robos de reliquias, concebidos no como actos de vandalismo sino como empresas piadosas, justificadas por el bien del santo mismo, al que suponían maltratado en su anterior morada y que reclamaba los cuidados de la nueva comunidad que lo acoge (Patrick Geary). Uno de los más famosos robos de reliquias lo cometen los venecianos, que hurtan de Alejandría el cuerpo del evangelista Marcos en 827 y lo llevan a su ciudad, de la que se convertirá en símbolo y tesoro supremo. Pero éste no es sino un episodio entre muchos otros, a menudo más modestos, en los que no faltan las artimañas de traficantes que sacan dinero de sus intervenciones, para beneficio espiritual de los futuros depositarios de reliquias famosas. En el curso de la Antigüedad tardía y de la alta Edad Media, el culto de los santos se convierte en uno de los fundamentos de la organización social, haciendo de las reliquias los bienes más preciados que puedan poseerse sobre la Tierra y los instrumentos indispensables de contacto con el mundo celestial.

Los obispos, en esa época, son tanto más importantes cuanto que no dependen de ninguna jerarquía. El obispo de Roma (que más tarde reservará para sí el título de papa) no goza entonces más que de un privilegio honorífico, reconocido desde la Antigüedad, al igual que los patriarcas de Constantinopla, Antioquía y Alejandría. De diferentes partes de Occidente se solicita su eminente parecer, aunque también desde Constantinopla, donde su opinión tiene peso en los debates teológicos. De hecho, en los siglos V y VI, el obispo de Roma tiene la mirada puesta sobre todo en el Imperio de Oriente, del que se considera parte integrante. Así pues, no existe en ese entonces ninguna estructuración jerarquizada de la Iglesia occidental. Cada diócesis es prácticamente autónoma y el obispo amo y señor en su territorio, incluso si a veces es convocado a concilios "nacionales", como los que tuvieron lugar en Toledo, en la España visigótica del siglo VII. Esto resulta igual en los tiempos de Gregorio *el Grande* (obispo de Roma de 590 a 604), a pesar de ciertos signos de cambio: al voltear más hacia Occidente, Gregorio envía la misión de Agustín a las islas británicas, y hace que su cancillería redacte

alrededor de 20 000 cartas, en respuesta a peticiones relativas a cuestiones administrativas o eclesiásticas, llegadas de todo Occidente. Sin embargo, si bien su parecer cuenta, como el proveniente de una fuente de sabiduría o, llegado el caso, de un árbitro, Gregorio no dispone de ninguna superioridad institucional sobre los demás obispos ni de ningún poder disciplinario para intervenir en los asuntos de sus diócesis. Entonces, si resulta una de las mayores figuras de la Iglesia medieval, esto se debe sobre todo a su obra teológica y moral. Su mensaje, particularmente claro, da la medida de la afirmación de la institución eclesial de su tiempo. A la sociedad ahora cristiana (y en consiguiente a los soberanos que la guían) le fija un objetivo fundamental: la salvación de las almas. Al estar el pecado y el diablo en todas partes no resulta fácil alcanzarla, y mucho menos para aquellos hombres comprometidos con los asuntos del mundo y el gobierno de los hombres. Gregorio recomienda, pues, que los cristianos, en cuanto a este asunto tan delicado, se confíen a una élite de especialistas de lo sagrado, los clérigos, a los que califica de "médicos del alma" y que saben, mejor que nadie, cómo salvarlos de los múltiples peligros que los acechan. Sus palabras resultan muy exigentes incluso para los clérigos, y en particular para los aristócratas que se volvieron obispos, de los que se sospechaba que estaban más dotados para el mando de los hombres que para los ejercicios espirituales. Pero, sobre todo, es el testimonio de la brecha creciente entre clérigos y laicos, y de la posición dominante reivindicada por un clero que pretende en lo sucesivo guiar a la sociedad y enunciar las normas que convienen al "gobierno de las almas" (Peter Brown).

Además de los obispos, otra institución —totalmente nueva— tiene auge durante los siglos altomedievales, antes de labrar de manera decisiva el rostro del cristianismo occidental: el monaquismo. Muy al principio del siglo V el monaquismo se establece en Occidente. Venido de Oriente, Juan Casiano llega a Marsella con la idea de adaptar la experiencia de los eremitas del desierto egipcio, cuyas hazañas penitenciales y cuya sabiduría describe en sus *Instituciones cenobíticas*, mientras que san Honorato funda, no lejos de ahí, el monasterio de Lerins, dura escuela donde se forman los hijos de la aristocracia meridional destinados a la carrera episcopal. Pero es sobre todo en el siglo VI cuando las fundaciones monásticas se multiplican, como otras tantas iniciativas particulares, asumidas a menudo por obispos o a veces a título individual. Así, Cesario, obispo de Arles, crea en 512 un monasterio para su hermana y 200 monjas (para las mujeres, a menudo provenientes de la aristocracia, el ideal fundamental es la preservación de

la virginidad). A mediados del mismo siglo, Casiodoro (490-580) funda un monasterio en el sur de Italia, que pretende ser ante todo un lugar de cultura, consagrado a la salvaguarda de la retórica y la gramática latinas y a la difusión de la literatura cristiana. Poco después, Gregorio *el Grande*, surgido de una gran familia romana, renuncia a su carrera de funcionario imperial y decide transformar su casa del Aventino en un lugar de retiro donde lleva una vida de penitencia en extremo severa. Varias obras que se esfuerzan por codificar las reglas de la vida monástica circulan en la Italia de aquel tiempo, como la anónima *Regla del amo*, o la de Benito, destinada a un porvenir más rico. Muerto en 547, éste no es entonces, sin embargo, más que un fundador entre muchos otros, y los lombardos, poco tiempo después, destruyen su monasterio de Montecassino. Quizás es Gregorio *el Grande* quien resulta el verdadero inventor de la figura de Benito, cuya vida y milagros relata en el libro II de sus *Diálogos*, en 594, con lo que prepara el posterior auge del monaquismo que se llamará benedictino. Por último, más al norte, en 590, Columbano, un santo hombre venido de Irlanda, funda Luxeuil, en los Vosgos, donde la aristocracia franca manda a educar a sus hijos. En total, hacia 600, existen alrededor de 200 monasterios en la Galia, y 320 más un siglo después, algunos de los cuales son inmensamente ricos, a veces hasta con una extensión de 20000 hectáreas de tierras. El conjunto de estos establecimientos, fundados en general en sitios aislados, permite al cristianismo asentarse en los campos: al lado de la red urbana de los obispados existe en lo sucesivo un semillero rural de fundaciones monásticas.

El éxito de esta institución es considerable, a tal punto que en el siglo VI la palabra *conversión* adquiere un nuevo sentido. Ya no significa solamente la adhesión a una nueva fe, sino también la elección de una vida resueltamente distinta, marcada por la entrada a un monasterio. En efecto, si bien los primeros discípulos de Jesucristo eran una élite cuya ardua elección podía pasar por ser la señal confirmada de la elección divina, a partir de este momento, en una sociedad que se ha vuelto completamente cristiana, algunos se preguntan si la calidad de cristiano es garantía suficiente para acceder a la salvación. ¿Cómo lograr su salvación en medio de las tribulaciones del siglo? ¿Cómo preservarse del pecado cuando se es partícipe de los asuntos de un tiempo atormentado? El ideal de vida cristiana resulta, para los laicos devotos, cada vez más inaccesible, e incluso la carrera eclesiástica, estrechamente ligada a las preocupaciones del mundo, parece muy poco segura. Aparece la exigencia de una escuela más dura: ésta será el monasterio, lugar de estudio y de oración, de mortificación sobre todo, mediante la

obediencia enajenante al padre abad, mediante la penitencia y la privación. Espiritual e ideológicamente, el auge del monaquismo es pues la consecuencia de la formación de una sociedad que se quiere por completo cristiana pero se confiesa necesariamente imperfecta. Es el refugio de un ideal ascético en medio de un mundo que la teología moral de Agustín y de Gregorio entrega a la omnipresencia del pecado. Pero es también el instrumento de una profundización de la cristianización en el espacio occidental y de la penetración de la Iglesia en los campos.

La lucha contra el paganismo

¿Mediante qué procesos se llevó a cabo la conversión de Occidente al cristianismo? Es evidente que el bautismo de un rey y de algunos guerreros no basta para que un pueblo se haga cristiano. Hacia el año 500 el cristianismo es todavía en lo esencial una religión de ciudades (y muy imperfecta, ya que, por ejemplo, en 495 se siguen celebrando en Roma las Lupercales, fiestas paganas de purificación en el curso de las cuales los jóvenes aristócratas corren desnudos por la ciudad). ¿Y en el campo? Para imaginarlo, basta con saber que la palabra *pagano* toma entonces el sentido cristiano que todavía tiene. Pero, como lo subraya la *Historia contra los paganos* de Orosio, "pagano" *(paganus)* es también el hombre del *pagus*, el campesino. Así, el politeísmo antiguo es considerado como una creencia de rurales retrasados. No es sólo una "ilusión pasada de moda", como ya había dicho Constantino, además es la subsistencia de lo rural, el objeto del desprecio de los citadinos. Para los cristianos, los dioses antiguos existen, pero son demonios que es necesario expulsar. La expulsión de los demonios está pues en el centro de todo relato de propagación de la fe cristiana contra el paganismo. Su primera forma es el bautismo, que, en tanto adhesión a Dios, es una renuncia a Satanás y a los demonios del paganismo ("renuncio a Thunor, a Woden, a Saxnot y a todos los demonios, sus compañeros", dice una fórmula para el bautismo de los sajones). Pero en general resulta insuficiente y es por eso que clérigos especializados practican entonces en gran escala el exorcismo, que pretende liberar el cuerpo de los fieles de los demonios alojados en ellos. La otra modalidad decisiva es la destrucción de los templos paganos, de sus altares y estatuas, con el fin de expulsar a los demonios. San Martín de Tours es el ejemplo mismo del obispo encargado de esta doble tarea, como exorcista y como destructor de templos. También es el caso de san Marcelo

de París, a quien su leyenda lo hace triunfar sobre un temible dragón, que quizá simboliza al diablo y al paganismo y, al mismo tiempo, a las fuerzas de una naturaleza insumisa que el santo logra dominar. Aparece entonces por partida doble como un héroe civilizador, que encarna conjuntamente la victoria del cristianismo sobre el paganismo y la del hombre sobre la naturaleza.

Pero esta primera aproximación resulta insuficiente. Es probable que muchos cristianos de la alta Edad Media compartieran las dudas de los oyentes de Agustín: si bien el dios único del cristianismo gobierna con certeza las cosas superiores, las del cielo y del más allá, ¿acaso es por completo seguro que se preocupe por los asuntos prosaicos y naturales de este mundo? ¿O no habría que pensar que a éstos los rigen espíritus inferiores? Un siglo más tarde, los sermones de Cesáreo de Arles (470-542) dan una versión típica de esta preocupación de los clérigos en su lucha contra un paganismo que perdura, incluso cuando han quedado destruidos los templos y rotos los ídolos. Sus "restos" (es éste el sentido de la palabra *superstitio*) están por todas partes, como otras tantas malas costumbres y hábitos sacrílegos que hay que erradicar. La mayor dificultad quizá tiene que ver con la sacralidad difusa del mundo natural, que los paganos perciben como impregnado de fuerzas sobrenaturales. Todavía en 690, en España, deben trasladarse a las iglesias ofrendas votivas acumuladas alrededor de árboles sagrados, de manantiales, en cruceros o en lo alto de las colinas. La visión cristiana del mundo impone desacralizar totalmente la naturaleza, sometiéndola por completo al hombre. ¿Pero acaso esto es posible en un mundo tan ruralizado como el de la Edad Media? El culto de los santos —quienes, según la doctrina de la Iglesia, no podrían sacar su poder más que de Dios mismo— es ciertamente el único compromiso eficaz y aceptable ante este desafío imposible. En efecto, si bien el aire inferior sigue siendo habitado por los demonios, los buenos cristianos deben rehusarse a hacer alianzas con ellos, como algunos lo hacen, y deben acogerse a los santos, capaces de controlarlos (y quizá también, de cierta manera, de sustituirlos y encarnar el conjunto de estos poderes intermedios entre los hombres y Dios). La acción concreta de los santos se deja sentir en todos los lugares de la cristiandad, de manera que, mediante sus gestos próximos, las múltiples manifestaciones de una sacralidad difusa pueden considerarse como la expresión de la voluntad de Dios.

Reavivadas cada vez que el frente de la cristianización avanza y pone a los clérigos frente a un paganismo todavía vivo o superficialmente cubierto,

estas dificultades se plantean en términos que reproducirán en lo esencial los misioneros encargados de evangelizar el Nuevo Mundo. Desde los siglos altomedievales, dos actitudes complementarias se afinan rápidamente: destruir y desviar. La primera va acompañada preferentemente de una sustitución. Es lo que hace san Bonifacio cuando, hacia 730, derriba el roble de Thunor, y luego utiliza las tablas que salieron de este árbol considerado sagrado por los sajones para construir, en el mismo lugar, un oratorio dedicado a san Pedro. La segunda opción, no menos eficaz, buscaba puntos de contacto que permitieran que el paganismo quedara cubierto de manera menos brutal por el cristianismo. Se puede tolerar, por ejemplo, la creencia en la virtud protectora de los amuletos, a condición de que lleven una cruz. Pero sobre todo es el culto de los santos lo que desempeña un papel decisivo, permitiendo una cristianización relativamente cómoda de numerosas creencias y ritos paganos: más que destruir un sitio cultual antiguo, se le confiere una sacralidad legítima al afirmar que se trata de un árbol bendito por san Martín o bien de un manantial donde se ve la huella del casco de su burro. El culto de los santos dio así al cristianismo una excepcional flexibilidad para emprender con una mezcla de éxito y de realismo su lucha siempre reiniciada contra el paganismo. A decir verdad, esta flexibilidad marca también el límite de la conversión del Occidente medieval y de la formación de una sociedad cristiana en el seno de la cual la Iglesia comienza a adquirir una posición dominante. Su lucha contra el paganismo es, en efecto, al mismo tiempo un triunfo —a imagen y semejanza de los santos abatiendo dragones— y una victoria a medias, ya que no se impone sino al precio de un serio compromiso con una visión del mundo arraigada en el mundo rural, animada por ritos agrarios e impregnada de un carácter sobrenatural omnipresente.

El Renacimiento carolingio (siglos viii y ix)

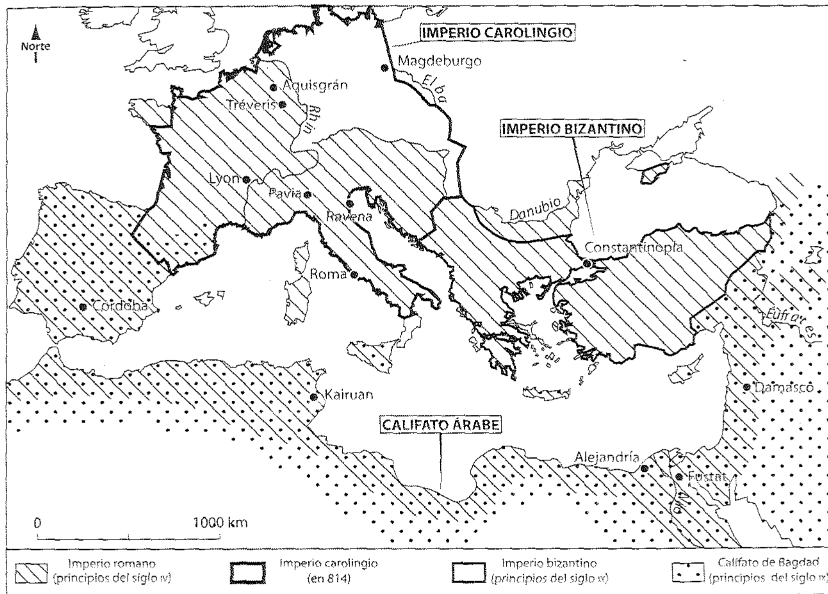
Los defensores de la visión oscurantista de la Edad Media se sorprenderán al comprobar que una expresión ampliamente consagrada por el uso historiográfico evoca un renacimiento en el corazón mismo de los siglos más sombríos de las tinieblas medievales. Sin embargo, como ya he dicho, la Edad Media es una larga retahíla de "renacimientos", y el deseo de un regreso a la Antigüedad, que es la esencia de este ideal, no es el atributo propio de los siglos xv y xvi: se manifiesta desde finales del siglo viii.

La alianza de la Iglesia y el Imperio

La historia de los carolingios es ante todo la de la ascensión militar de una familia aristocrática franca. Carlos Martel, el mayordomo del palacio, especie de virrey de los francos, había adquirido gran prestigio militar luego de su victoria sobre los musulmanes en Poitiers. Prestigio que recae sobre su hijo Pipino *el Breve,* quien prosigue su obra de unificación militar y adquiere tal poder que logra, en 751, poner fin al reinado de Childerico, el último rey merovingio surgido del linaje de Clodoveo, y proclamarse en su lugar rey de los francos (al soberano depuesto lo rasuran y lo privan de su larga cabellera, símbolo de poder de los jefes francos). Por ello se beneficia del acuerdo del obispo de Roma, quien está buscando el apoyo del poder franco ante los lombardos, que amenazan con invadir Roma. Por eso el pontífice renueva personalmente la coronación de Pipino en 754; le añade además la unción, a la manera de los reyes del Antiguo Testamento, confiriéndole con ello al soberano franco el beneficio de una sacralidad divina legitimada por la Iglesia. Así empieza a entablarse una alianza decisiva entre la monarquía franca y el pontífice romano. A la muerte de Pipino, su hijo Carlomagno hereda el trono de los francos e inaugura un reino particularmente largo (768-814). Emprende una vasta política de conquista militar, primero en Italia, donde vence a los lombardos y se ciñe su corona, luego contra los sajones, que seguían siendo paganos, y cuya resistencia obstinada obliga a Carlomagno a 32 años de campañas de extrema violencia, en las que se mezclan matanzas y deportaciones, terror y conversiones forzadas. El resultado, importante para la historia de Europa, es la conquista de Germania y su integración a la cristiandad.

Por último, Carlomagno lleva más allá la guerra, contra los eslavos de Polonia y de Hungría y contra los avaros, pero en lo esencial con una finalidad defensiva. Por la misma razón avanza hacia el sur de los Pirineos, con el fin de constituir la "marcha de España", frágil zona de protección ante los musulmanes. Pero no podría creerse que hubiera tenido el proyecto de emprender la reconquista de la península ibérica, como quería hacerlo creer la leyenda a la que *El cantar de Roldán* dio una resonancia considerable, a partir del siglo XI. En la base de este relato épico, emblemático de la cultura medieval, no se encuentra sino un hecho histórico sin relieve: el aniquilamiento, en 778, de la retaguardia dirigida por el sobrino de Carlomagno, bajo la acción de los vascos, que controlaban entonces las montañas de los Pirineos.

Sea como sea, Carlomagno logra reunificar una parte considerable del antiguo Imperio de Occidente: la Galia, Italia septentrional y central, y Renania, a la que añade Germania (véase el mapa I.1). Tiene a su disposición recursos excepcionales y un poder inédito desde el fin de Roma. En 796 emprende la construcción de su palacio en Aquisgrán, cuya localización confirma el vuelco del centro de gravedad hacia la Europa del noroeste, ya sensible desde la primera afirmación del poder franco, tres siglos antes. El plano de dicho palacio, centrado en una gran sala circular, está inspirado, con una clara intención política, en la iglesia-palacio de San Vital de Ravena, legado de Justiniano. Así que tampoco es una casualidad que Carlomagno se encuentre en Roma el día de Navidad del año 800, aniversario importante del nacimiento de Jesucristo. Sin embargo, la coronación imperial, que tiene lugar ese día, se desarrolla en circunstancias ambiguas y poco claras, a tal punto que ciertos historiadores sugieren que el papa habría colocado la corona imperial en la cabeza de Carlomagno de manera sorpresiva y casi sin



MAPA I.1. *El Mediterráneo de las tres civilizaciones: el islam, Bizancio y el Imperio carolingio a principios del siglo* IX.

que se diera cuenta. En todo caso, es probable que la coronación imperial respondiera más a una iniciativa de León III que a una intención de Carlomagno. En efecto, además de que confirma la alianza ya establecida en 751, de esta manera el papa manifiesta a los francos que la dignidad de aquél depende de la Iglesia. Con ello se esfuerza por mantener el control sobre un poder que se había vuelto considerable y que para su gusto se ejercía demasiado lejos de Roma. Además, para el obispo de Roma ésta es una forma de romper los lazos con el emperador de Constantinopla, que deja de encarnar la universalidad ideal del orden cristiano, ya que reina otro emperador legitimado por Roma. Semejante distanciamiento quizá no habría podido producirse si Constantinopla no hubiera quedado debilitada entonces, como se verá, por la crisis iconoclasta y la presión musulmana. Pero las consecuencias, ante todo, son lo que aquí resulta importante: el obispo de Roma deja de ubicarse bajo la dependencia de una lejana autoridad (a partir de 800 ya no fecha sus documentos en función de los años de reinado del emperador de Oriente, como siempre lo había hecho hasta entonces); se orienta de manera todavía más decidida que en tiempos de Gregorio hacia Occidente, donde comienza a disponer de un poder real. El acontecimiento del año 800 significa pues la ruptura de uno de los últimos puentes entre Oriente y Occidente, cuyo progresivo alejamiento conducirá al cisma de 1054, entre las Iglesias católica y ortodoxa.

El acontecimiento significa también una emergencia del papado como verdadero poder. En el transcurso del siglo IX, gracias a la alianza con el emperador carolingio, el papa comienza a desempeñar en los asuntos occidentales un papel importante. Al respecto, se beneficia de la posesión del "Patrimonio de San Pedro" (territorio que cruza en diagonal Italia central, de Roma a Ravena), otorgada y legitimada por los soberanos carolingios, gracias a la redacción de uno de los documentos apócrifos más célebres de la historia: la supuesta "donación de Constantino". Por lo demás, ahí reside tal vez la significación mayor del Imperio carolingio: una primera afirmación del papado y, más ampliamente, de la Iglesia occidental. Si bien desde antes la Iglesia le había apostado al poder real, esforzándose por contribuir a su institucionalización y por crear una mayor distancia entre la realeza y la aristocracia, ahora es el papa quien consagra el poder de la dinastía carolingia y a cambio recibe de ella la confirmación de sus cimientos territoriales y materiales. El momento carolingio descansa así sobre una alianza entre el Imperio y la Iglesia, que garantiza, mediante un intercambio equilibrado de favores y apoyos, el auge conjunto de ambas partes. El emperador, que nombra obis-

pos y abades, dispone de una amplia red de 180 iglesias-catedrales y alrededor de 700 monasterios, que son una de las más fuertes bases de su acción. Gran cantidad de estos clérigos le proporcionan una ayuda directa a su obra de gobierno, ya que son los principales personajes de su corte y ponen a su servicio sus competencias y su erudición. Por último, la Iglesia se encarga en todo momento de mantener el aura del poder imperial, no sólo legitimándolo mediante lo sagrado, sino esforzándose siempre en hacer aparecer las acciones imperiales como las de un príncipe cristiano, que actúa de acuerdo con la voluntad divina. A cambio, la Iglesia se beneficia de una protección sin igual, garantizada por diplomas de inmunidad que confieren a las tierras de la Iglesia una autonomía judicial y fiscal, y las sustraen de toda intervención del poder real o imperial, sin hablar de la decisión carolingia de 779 que vuelve obligatorio el diezmo, destinado al mantenimiento del clero. La Iglesia puede desde entonces crecer y perfeccionar su organización. A instigación de Pipino *el Breve,* Crodegardo de Metz organiza el clero de las catedrales, numerosas a partir de entonces, en "cabildos", es decir, en comunidades de canónigos, sometidos a una regla de vida colectiva y casi monástica, mientras que Benito, abad de Aniano, hace esfuerzos por homogeneizar el estatus de los monasterios que se colocaron bajo la *Regla de san Benito*. Muchos de los rasgos de la institución eclesiástica de los siglos posteriores se delinean en el Imperio carolingio, así como numerosas reglas mediante las cuales la Iglesia pretende ordenar a la sociedad cristiana, en particular en lo que se refiere a las estructuras de parentesco (véase el capítulo IX).

Pero regresemos al Imperio, del que la Iglesia no es el único pilar. Entre los poderes del emperador, el principal es quizás el de convocar al combate a todos los hombres libres, cada año en el mes de mayo. Así se forma, para algunos meses de campaña, el ejército al que el emperador debe sus conquistas. Pero resulta dudoso que cada vez se reúnan todos los hombres con los que teóricamente el emperador puede contar (alrededor de 40 000). Por lo demás, renuncia rápidamente a exigir de todos el cumplimiento de semejante obligación, tanto más cuanto que numerosos hombres libres, muy pobres, no disponen de los recursos necesarios para adquirir un armamento pesado y costoso. El resto de la organización del Imperio resulta todavía menos firme, y la imagen de una administración bien organizada y fuertemente centralizada que sugieren los capitulares (nombre dado a las decisiones imperiales trasmitidas en las provincias) es quizás ampliamente ilusoria. Ciertamente, el Imperio se divide en 300 *pagi*, encabezados por condes, mientras que las zonas fronterizas son defendidas por personajes de mayor

prestigio, duques o marqueses. Pero, de hecho, lo esencial del control de las provincias se confía a las aristocracias locales, o a veces a guerreros a los que el emperador quiere recompensar y que viven de los ingresos de su cargo. El control de los territorios descansa, pues, en lo esencial, en los lazos de fidelidad personal, solemnizados mediante el juramento o la recomendación vasallática, entre el emperador y los aristócratas encargados de las provincias. De hecho, la ideología carolingia, que los clérigos elaboran, subordina el grupo aristocrático al soberano, considerado como la fuente única de los "honores" (es decir, en primer lugar, al gobierno de las provincias): el hecho de recibir dichos *honores* y de servir al emperador se vuelve entonces un elemento fundamental del poder de la aristocracia, que define y legitima su estatus. Pero incluso si el emperador tiene el cuidado de hacer que los *missi dominici* (enviados que dependen directamente de él) visiten sus provincias, esta organización puede también revelarse muy frágil.

A pesar de la debilidad política del Imperio, su unidad permite progresos importantes. Además de un primer auge de los campos, acompañado de un leve cambio demográfico desde los siglos VIII y IX, se observa un reinicio del gran comercio. Pero éste es sobre todo obra de comerciantes exteriores al Imperio: en el sur, los musulmanes, que siguen aprovisionando a las cortes principescas o imperiales con productos orientales; en el norte, los marinos escandinavos, que importan madera, pieles y armas. Así, Dorestad, en el Mar del Norte, se vuelve el principal puerto de Europa, donde se entablan los intercambios entre el continente, las islas británicas y los reinos escandinavos. Aunque en lo esencial siguen siendo externas al Imperio, semejantes corrientes comerciales obligan a un reordenamiento monetario. De hecho, Carlomagno toma una decisión de suma importancia para los siglos medievales, al dejar de acuñar oro y al imponer un sistema fundado en la plata, metal menos raro y más adaptado al nivel real de los intercambios. La libra de plata se fija entonces en 491 gramos (50% más que en la Antigüedad), con sus divisiones en 20 chelines de 12 peniques cada uno, que serán la base de la organización monetaria durante toda la Edad Media.

Prestigio imperial y unificación cristiana

En el campo del pensamiento, del libro y de la liturgia es donde el renacimiento carolingio encuentra sus éxitos más perdurables. Su centro está en la corte de Carlomagno, luego en la de su hijo Luis *el Piadoso*, donde con-

vergen los grandes letrados que se encuentran al servicio del emperador y que siguen sirviéndolo una vez que han recibido una importante responsabilidad eclesiástica. Así es para Alcuino, proveniente de York, principal instigador de la política intelectual de Carlomagno, antes de ser nombrado abad de San Martín de Tours; de Teodulfo, nombrado obispo de Orleans, y un poco después de Agobardo, hecho obispo de Lyon; de Rabano Mauro, abad de Fulda, cuya obra, que habría de tener un gran éxito, prolonga la ambición enciclopédica de Isidoro de Sevilla (570-636), quien fue, en la España visigótica, el primer autor cristiano que intentó, en particular en sus *Etimologías*, conjuntar la totalidad de los conocimientos disponibles. Si bien el imaginario popular otorga a Carlomagno el mérito (o la equivocación) de haber inventado la escuela, la realidad es más modesta: la *Admonitio generalis* de 789 se limita a imponer a cada catedral y a cada monasterio la obligación de proveerse de un centro de estudios. Por lo demás, Carlomagno mismo es el primer soberano medieval que aprendió a leer (pero no a escribir). En el contexto de su tiempo, eso ya era mucho.

De hecho, el objetivo principal de los letrados carolingios es leer y difundir los textos fundamentales del cristianismo. Se trata de disponer de ejemplares más numerosos y confiables de los libros esenciales: la Escritura antes que nada, aunque también los manuscritos litúrgicos indispensables para la celebración del culto, así como los clásicos de la literatura cristiana. No basta para lograrlo con proceder, como lo ordena Carlomagno, a una revisión del texto de la Biblia, cuya traducción latina realizada por san Jerónimo, la Vulgata, había sido alterada al correr de los siglos. Dos instrumentos resultan igualmente indispensables. El primero es una escritura de mejor calidad, y es por esa razón que los clérigos carolingios generalizan el uso de la "miniatura carolina", un tipo de letra más pequeño y más elegante que los de los siglos anteriores (con el resultado de libros al mismo tiempo más manejables y más legibles). Por una bella ironía de la historia, esta caligrafía maravillará a los humanistas del siglo XV, quienes a veces la tomarán por una creación de la Antigüedad clásica y la utilizarán para diseñar los primeros caracteres de imprenta. Además, en la época carolingia los escribas toman la costumbre de separar las palabras, así como las oraciones, gracias a un sistema de puntuación (contrariamente al uso antiguo, que la ignoraba por completo). Estas innovaciones, en apariencia modestas, constituyen en realidad grandes avances en la historia de las técnicas intelectuales.

Gracias a tales innovaciones y a una mejor organización de los *scriptoria*, en los que los monjes encargados de copiar manuscritos trabajan en

equipo, repartiéndose las diferentes secciones de una misma obra, la producción de libros aumenta de manera considerable (se estima que se copiaron aproximadamente 50 000 manuscritos en la Europa del siglo IX). Lo esencial de dichas obras responde a las necesidades del culto cristiano; pero otras, menos numerosas ciertamente, pertenecen a la literatura latina clásica. Se copian porque permiten aprender las reglas del buen latín; y es por eso que Lupo de Ferrières, un abad del siglo IX, se preocupa por reencontrar los mejores manuscritos de Cicerón. Estos libros también informan sobre el pasado pagano, que los cristianos sienten necesidad de conocer, quizá para poder apartarse mejor de él, ya sea que se trate del pasado de Roma o del de los pueblos germánicos (como lo atestigua, por ejemplo, la *Historia* de Amiano Marcelino, que sería desconocida en nuestros días si un monje de Fulda no la hubiese copiado en el siglo IX). Entonces, hay que recordar este hecho demasiado encubierto: la conservación de lo esencial de la literatura latina antigua se la debemos a los clérigos copistas de la alta Edad Media y a su trabajo tenaz, realizado en un contexto muy poco favorable.

El otro instrumento decisivo de esta propagación de los textos es el mantenimiento de un conocimiento satisfactorio de las reglas del latín, lo que hace de la gramática y de la retórica las disciplinas reinas del saber carolingio. En un momento en el que la lengua latina evoluciona de manera distinta según las regiones, los clérigos carolingios toman una decisión que fija el destino lingüístico de Europa. Optan por restaurar la lengua latina, no exactamente en su pureza clásica, sino al menos en una versión corregida, aunque simplificada. Consideran que esta elección resulta indispensable para la trasmisión de un texto bíblico correcto y para la comprensión de los fundamentos del pensamiento cristiano. Pero al mismo tiempo reconocen que las lenguas habladas por las poblaciones se alejan inexorablemente del buen latín, a tal punto que recomiendan que los sermones se traduzcan a las diferentes lenguas vulgares de quienes los escuchan. Abren con ello la vía al bilingüismo que va a caracterizar a toda la Edad Media, con una multiplicidad de lenguas vernáculas habladas localmente por la población, por un lado, y por el otro una lengua sabia, la del texto sagrado y de la Iglesia, que se vuelve incomprensible para el común de los fieles. Esta dualidad lingüística ensancha pues la separación entre los clérigos y los laicos, sin dejar de garantizar a la Iglesia occidental una notable unidad.

Tal vez sea la reforma litúrgica lo que mejor expresa el sentido del esfuerzo carolingio. En ella convergen al mismo tiempo el auge de las técnicas que permiten disponer de libros más numerosos, más prácticos por su for-

ma y más seguros por su contenido, la voluntad de unificación que es la esencia del proyecto imperial, y por último la convergencia de interés entre Roma y Aquisgrán. En la Europa de mediados del siglo VIII, existía una gran diversidad de usos litúrgicos, pues muchas regiones habían desarrollado maneras particulares de celebrar las fiestas y los ritos cristianos. Decir que existían liturgias romana, galicana y visigótica no daría sino una imagen incompleta de dicha diversidad. Pero dado que existe un Imperio, y que éste se propone hacer respetar por todas partes la Ley divina, necesariamente única, ya no resulta posible dejar un asunto tan esencial en manos de la diversidad de las costumbres locales. Así, la elección de los soberanos carolingios consiste lógicamente en voltear hacia Roma, con el proyecto de ampliar al conjunto del Imperio la liturgia que ahí se empleaba. El sacramentario, libro indispensable para la celebración de la misa, que contiene todas las fórmulas que el sacerdote ha de pronunciar entonces, es el instrumento básico de esta reforma litúrgica. Y finalmente es el sacramentario llamado gregoriano (pues se le atribuye injustamente a Gregorio *el Grande*), dirigido por el papa a Carlomagno y revisado por Benito de Aniano, el que se impone en el Occidente cristiano y permite la unificación deseada por el emperador. Así, la reforma litúrgica, apuesta fundamental para la Iglesia, se realiza mediante una alianza entre Aquisgrán y Roma, que sirve a los intereses conjuntos de ambos poderes y manifiesta el nuevo papel y el prestigio que se le confieren al papa en Occidente.

Lanzado por la corte de Carlomagno y reforzado bajo Luis *el Piadoso*, el renacimiento artístico, inseparable de una visión del orden social bajo la conducción del poder eclesial e imperial, se deja sentir en todos los ámbitos. La arquitectura innova construyendo iglesias mucho más imponentes, que se caracterizan a menudo, como la abadía de Centula Saint-Riquier, por la presencia de dos macizos de igual importancia: uno, oriental, dedicado a los santos, y el otro, occidental, dedicado al Santo Salvador (Carol Heitz). Además de que manifiesta el deseo de asociar los dos polos del culto cristiano (Jesucristo y los santos), este dispositivo, así como la multiplicación de las capillas y de los altares, ilustra el auge de una liturgia cada vez más elaborada, que codifica cuidadosamente procesiones y ciclos anuales de las celebraciones. Además, prepara las fuertes fachadas flanqueadas por dos torres de la época románica y contribuye a la afirmación del plano cruciforme que suplanta entonces al plano basilical (rectangular con un ábside semicircular en el extremo), heredado de la arquitectura civil imperial y que dominaba hasta entonces. Desde el siglo VIII, el éxito del culto de los santos

obliga a veces a ampliar las iglesias de peregrinaje y a esbozar cambios para favorecer el acceso de los fieles a las reliquias. En cuanto a las imágenes, éstas se impregnan de reminiscencias clásicas, en particular mediante el gusto de los plisados sueltos, que confieren a las figuras de los evangelistas, a menudo representados en los manuscritos bíblicos con un aspecto de escribas antiguos, un poderoso dinamismo y una fuerte energía corporal, que evoca la intensidad de la inspiración divina (véase la foto 2). También podrían multiplicarse los ejemplos en materia literaria. Así, Eginardo redacta la biografía de Carlomagno tomando como modelo la *Vida de Augusto* de Suetonio. El poeta Angilberto se hace llamar Homero, mientras que el círculo de los letrados de la corte imperial, orgullosos de poseer las obras de los clásicos, como Cicerón, Salustio y Terencio, es comparado por Alcuino-Horacio con la Academia ateniense. En pocas palabras, en todos los ámbitos, en Aquisgrán-Ravena y alrededor de Carlomagno-Augusto, se jactan de hacer que reviva la Antigüedad porque ésa es la época por excelencia del esplendor del Imperio. Se trata de multiplicar signos que son otras tantas reivindicaciones políticas de la restauración imperial *(renovatio imperii)* y que hacen de Carlomagno y de su hijo los dignos sucesores de los emperadores de Roma (en el entendido de que semejante referencia encuentra su legitimidad en la unidad finalmente realizada del Imperio y de la Iglesia).

La experiencia carolingia es de corta duración. Se mantiene y se consolida, en ciertos aspectos, durante el reinado de Luis *el Piadoso* (814-840), pero a su muerte, la concepción patrimonial del poder conduce al reparto de Verdún, en 843, que divide el Imperio entre sus tres hijos. Si bien este tratado es importante para la Francia Occidentalis (esbozo del futuro reino de Francia, del que establece para varios siglos las fronteras orientales sobre el eje Ródano-Saona), no logra apaciguar las rivalidades en el seno de la dinastía carolingia, que no hacen más que incrementarse. A estas dificultades se añaden los desórdenes provocados por las incursiones normandas y la presión sobre la frontera oriental, así como la rápida acentuación de las debilidades internas del Imperio, cuyas provincias se muestran cada vez más incontrolables. El emperador no logra garantizarse la fidelidad de los condes y de los demás aristócratas encargados de las entidades territoriales, incluso al precio de concesiones importantes, como la promesa de no destituir al dignatario o de elegir a su hijo como su sucesor. De nada sirve, la tendencia centrífuga es irreversible. Desde mediados del siglo IX, a pesar de las prohibiciones imperiales, los condes comienzan a erigir sus propios castillos o torres, y sientan las bases de un poder autónomo. En 888, cuando

muere el emperador Carlos *el Craso*, nadie se preocupa por encontrarle un sucesor.

El episodio carolingio goza de admiradores incondicionales y tiene jueces más escépticos, que lo perciben como un breve paréntesis, incluso como un accidente, lo que resulta innegable en términos de unificación política, pero quizá no tanto si se consideran otros logros más duraderos. A veces los historiadores se preguntan si el Imperio carolingio marca el final de la Antigüedad o el inicio de la Edad Media. Algunos postulan una fuerte continuidad entre el Imperio romano y el de Carlomagno, e incluso a veces llegan a afirmar que los carolingios disponían de una fiscalidad idéntica a la del Bajo Imperio y que la Iglesia no era sino un agente del gobierno imperial. Semejantes perspectivas, que romanizan al extremo el mundo carolingio, descansan sobre una lectura de las fuentes que se ha criticado con rigor y que no parece fácil respaldar. Así que sería más razonable percibir el episodio carolingio al mismo tiempo como el resultado de las conmociones de los siglos altomedievales (aunque sólo fuera porque la elección de Aquisgrán como capital imperial institucionaliza el peso adquirido por la Europa del noroeste) y como una primera síntesis que prepara el auge de los siglos posteriores de la Edad Media (leve variación de la producción y de los intercambios, uso del juramento de fidelidad como base de la organización política y, sobre todo, afirmación de la Iglesia). Mediante su alianza con el reino de los francos vuelto Imperio, la Iglesia consolida su organización y su posición dominante en el seno de la sociedad (diezmo, reforma de los cabildos catedralicios, reforzamiento de los grandes monasterios, unificación litúrgica, establecimiento y difusión de los textos de base y de los instrumentos gramaticales indispensables para el mantenimiento de una unidad lingüística erudita de la cristiandad, afirmación de la autoridad romana y definición de las reglas del matrimonio y del parentesco).

El Mediterráneo de las tres civilizaciones

Antes de terminar este capítulo, desearía ampliar el campo de visión, tanto cronológica como geográficamente, con el fin de situar los grandes espacios en el seno de los cuales se producen la formación y luego el auge de la cristiandad occidental. Es indispensable evocar, al menos de manera sucinta, los poderes vecinos en medio de los cuales esta última conquista se ubica con grandes dificultades (véase el mapa I.1).

La decadencia bizantina

Visto desde Constantinopla, no existe ningún "Imperio de Oriente" y *a fortiori* ningún "Imperio bizantino" (nombre que le dan los conquistadores turcos). No se trata más que del Imperio *romano*, el único posible, el mismo que el de Augusto, Diocleciano y Constantino, es decir, la Roma eterna transferida a la nueva capital fundada por este último. Esta continuidad reivindicada, esta afirmación de permanencia a pesar de todas las conmociones, es una característica decisiva de este imperio al que se llama bizantino y que tan sólo quiere ser romano. Quizá queda justificada bajo León I (457-527) y Justiniano (527-565), puesto que el Imperio vive entonces un periodo de esplendor, en el momento en que Occidente atraviesa por una de sus etapas de mayor confusión. Su riqueza es considerable y controla toda la cuenca oriental del Mediterráneo: Grecia, Anatolia, Siria, Palestina, y sobre todo el rico Egipto, que envía a Constantinopla un impuesto anual de 80 000 toneladas de granos. La reconquista de Justiniano, que recupera de manera temporal las costas adriáticas, Italia y África del norte, se apoya en este poder y manifiesta la pretensión de mantener a Occidente bajo su tutela y, por lo mismo, de gobernar al conjunto de la cristiandad. Pero la epidemia de la peste a partir de 542 diezma al Imperio y la reconquista fracasa. Pronto no quedan sino unos cuantos fragmentos: el exarcado de Ravena, "antena" de Constantinopla en Occidente, creado en 584 y que en 751 cae en manos de los lombardos; la laguna veneciana, donde tendrá su auge una ciudad refugio contranatura, cuya autonomía ante los poderes occidentales y sus vínculos privilegiados con el Imperio de Oriente le dan, no obstante, posibilidades de éxito; Sicilia, que pasa a poder de los musulmanes durante el siglo IX, y Calabria, que los normandos arrancan a Constantinopla en 1071, con la toma de Bari.

Desde principios del siglo VII, el viento sopla en otra dirección, debido a la penetración de los persas, que toman Damasco y Jerusalén en 613 y 614, y luego a la ofensiva del islam, que conduce a la pérdida de Siria y Egipto. Si se añade, en el norte, la presión de los eslavos y luego de los búlgaros, ante los cuales el emperador Nicéforo encuentra la muerte en 811, Bizancio aparece como un imperio sitiado, a partir de entonces reducido a una parte de los Balcanes y a Anatolia, y cuya población es en lo sucesivo esencialmente griega. En este contexto de duras amenazas externas, la crisis iconoclasta divide de manera perdurable al Imperio (730-843). Para los emperadores iconoclastas, el culto de las imágenes es la causa de las desdichas del

Imperio, y el pueblo de los bautizados, igual que los hebreos del Antiguo Testamento, tiene que volver a encontrar la benevolencia de Dios expurgando sus inclinaciones idólatras. Después, luego de la victoria definitiva de los partidarios de las imágenes, que la tradición llama el "triunfo de la ortodoxia" (843), asistimos a una recuperación que se prolonga hasta principios del siglo XI. Se trata del esplendor macedonio, particularmente bajo Basilio I (867-886), León VI (886-912) y Basilio II (976-1025). El poder imperial, poderoso y estable, logra recuperar ciertos territorios, Creta y Chipre, momentáneamente Siria y Palestina, la Bulgaria oriental y luego la occidental. La Iglesia de Constantinopla, de la que pronto se dirá que es ortodoxa, aprovecha este momento para emprender su expansión. Después de las primeras misiones de Cirilo y Metodio en el siglo IX, Basilio II obtiene en 989 la conversión del gran príncipe ruso, Vladimiro, celebrada con la construcción de la basílica de Santa Sofía en Kiev.

No obstante, la decadencia se acentúa. Las estructuras internas, políticas, fiscales y militares del Imperio se debilitan. A pesar de los éxitos temporales, en particular bajo los primeros emperadores de la dinastía de los Comnenos, el territorio bizantino se encoge como una piel de zapa (constitución del sultanato de Iconio —o de Rum—, que sustrae la mitad de Anatolia en 1080, y crece más luego de su victoria de 1176; reconstitución de un Imperio búlgaro independiente de Bizancio en 1187). Después del paréntesis de los Estados latinos, vuelto a cerrar en 1261, el Imperio ya no es sino la sombra de sí mismo, reducido a la cuarta parte noroeste de Anatolia, poco a poco mordisqueada por los turcos, y a una parte de Grecia, progresivamente disminuida por el poder serbio y luego por la penetración otomana, que rodea a Constantinopla y gana terreno en la parte europea del Imperio. Los llamados al apoyo occidental no surten efecto, y luego, en 1453, ocurre lo inevitable: el sitio y la caída de Constantinopla, que se convierte en Estambul, capital del Imperio turco.

En total, el Imperio bizantino tiene dos fases particularmente brillantes, de la mitad del siglo V hasta mediados del VI, y luego de mediados del IX hasta principios del XI; pero globalmente sus fuerzas decadentes le permiten resistir cada vez menos las múltiples presiones exteriores (desde los persas, árabes y eslavos, hasta los búlgaros, serbios y turcos). A pesar de todo, el orgullo de Constantinopla, su pretensión de encarnar los valores eternos de Roma y de constituir el imperio elegido de Dios, así como su desprecio por todos los pueblos exteriores, incluidos los cristianos de Occidente, más o menos explícitamente asimilados a los bárbaros, permanecen intactos

durante largo tiempo (André Ducellier). Ciertamente, al Imperio no le faltan recursos, y de manera perdurable es portador de un poder que infunde respeto y de modelos a los que se admira; piénsese en el arte bizantino, cuya influencia es profunda en Occidente, en particular en Italia, donde los humanistas del siglo XV se reapropian con avidez de la rica cultura helénica en el momento en que Bizancio sucumbe. Y si bien al correr de los siglos la separación entre la realidad y el ideal del Imperio se ensancha peligrosamente, la voluntad de preservar a toda costa este último explica quizá la impresión de lentitud y de permanencia que sugiere la historia de Bizancio: ésta "descansa sobre la idea de que nada debe cambiar" (Robert Fossier). Así, una vez que han pasado los grandes debates relativos a la Trinidad y luego a las imágenes (véase los capítulos IX y X, en la segunda parte), la teología en Bizancio parece mucho más fuertemente dominada por una exigencia de fidelidad a los textos fundadores que en Occidente. En esto no se percibe nada que se parezca a la vitalidad de las discusiones escolásticas y de la reflexión que autoriza el auge de las escuelas y universidades occidentales. Un papel determinante ha de atribuirse aquí al mantenimiento del principio imperial en tanto pilar de la organización bizantina (a pesar de una corrosión debida a las concesiones y privilegios otorgados, en particular a los grandes monasterios). Más importante aún es el hecho de que, a todo lo largo de la historia bizantina, la Iglesia funciona en estrecha asociación con el poder imperial: el patriarca y el emperador son las dos cabezas de una entidad unificada por la idea de imperio cristiano, de acuerdo con el modelo constantiniano que todavía se sigue observando en Occidente en la época carolingia. La separación entre el Imperio y la Iglesia no se produjo en Bizancio, en tanto que la Iglesia de Occidente lograba adquirir su autonomía e incluso constituirse en institución dominante. Quizá sea éste uno de los factores decisivos de la evolución divergente de Oriente y Occidente, y una de las fuerzas principales de la dinámica específica de este último.

El esplendor islámico

No puedo evocar aquí los orígenes del islam más que de manera muy breve: la hégira (cuando Mahoma se ve obligado a abandonar la Meca en 622); la unificación de Arabia, realizada prácticamente a la muerte del profeta, en 632; la fulgurante conquista, a cargo de un ejército de aproximadamente 40 000 hombres, de Siria y de Palestina, del Imperio persa de los sasánidos y

de Egipto, bajo los tres primeros califas (632-656), y luego de Pakistán, de África del norte y, en 711, de la España visigótica. Aunque la conquista impone la dominación de un grupo étnico muy minoritario, se acompaña de la conversión al islam de la mayoría de los cristianos de Asia y África y de los zoroastras de Persia. Así, algunos decenios después de la hégira, el islam constituye un inmenso imperio, comandado por un jefe supremo que concentra los poderes militares, religiosos y políticos. Por primera vez en la historia, las regiones que van del Atlántico al Indus se integran en un mismo conjunto político.

De 661 a 750, los califas omeyas adoptan Damasco como capital y establecen un imperio islámico estable. Apoyándose en las élites locales y las prácticas administrativas de los imperios anteriores, romano y persa, adoptan una política de proclamada ruptura con el pasado, imponen el árabe como única lengua escrita y acuñan su propia moneda; en 692, el califa Abd al-Malik construye la mezquita de la Cúpula de la Roca en Jerusalén, encima del antiguo Templo Judío y del Santo Sepulcro, afirmando con ello la supremacía del islam sobre sus dos rivales monoteístas. La revuelta de 750 pone fin a la dominación de la dinastía omeya, la totalidad de cuyos descendientes fue exterminada (salvo Abd al-Rahman, quien huye y funda el emirato omeya de Córdoba en 756). Si bien los árabes favorables a la renovación y a las tendencias persas presentes en el imperio promueven primero este movimiento, la hegemonía no tarda en pasar a los persas, y la conducción del islam recae en los abbasíes, que establecen su capital en Bagdad, fundada en 762 por al-Mansur (754-775). En Irak, corazón de la nueva dinastía, se desarrolla una agricultura sabia y altamente productiva, que aclimata nuevos cultivos de origen subtropical (arroz, algodón, melón y caña de azúcar, en particular). El Imperio islámico, dotado entonces de su rostro definitivo y francamente oriental, tiene su apogeo, sobre todo con Harum al-Rasid, el califa de las *Mil y una noches* (786-809).

Luego, a partir de mediados del siglo IX, los factores de división se imponen. Las luchas ya añejas se intensifican entre sunitas (que consideran la Sunna, preceptos posteriores a Mahoma, como un fundamento de la fe, al igual que el Corán) y chiitas (partidarios de Alí, yerno del Profeta, que rechazan la Sunna). Las revueltas chiitas del siglo IX favorecen el desmembramiento del Imperio, que se escinde en dinastías provinciales, algunos de cuyos gobernantes adoptan el título de califa, de tal suerte que el califato de Bagdad pierde poco a poco su importancia. Se distinguen entonces varios conjuntos autónomos: Mesopotamia y las zonas orientales cada vez

más fragmentadas; Egipto, donde se imponen los fatimíes (969-1171), y luego la dinastía ayubida fundada por Saladino; África del norte, dividida entre diferentes dinastías (entre las que se cuentan los aglabíes de Kairuan, que conquistan Sicilia a partir de 827) y luego unificada por los almorávides (1601-1163) y los almohades (1147-1269); España (Al-Andalus), marcada por el esplendor del califato de los omeyas de Córdoba. Además de las tierras conquistadas, el islam asegura también el control del Mediterráneo. En su parte occidental, la piratería sarracena opera sin protestas durante los siglos IX y X, a partir de España y del Magreb, y teniendo entre sus objetivos el saqueo y el abastecimiento de esclavos. También se llevan a cabo incursiones terrestres en Italia central, incluyendo aquellas contra los grandes monasterios de Farfa y de Montecassino, contra Roma, saqueada en 846, así como en los Alpes, a partir de la colonia sarracena implantada en 890 en La Garde-Freynet, sobre la costa provenzal, y que los cristianos no lograrán eliminar sino hasta finales del siglo X. En España, el visir al-Mansur (980-1002) controla con firmeza el territorio y lanza temibles expediciones contra los reinos cristianos del norte; pero después de su muerte, los conflictos entre facciones acarrean la división y el fin del califato (1031), y los musulmanes de Al-Andalus pronto quedan sometidos a los almorávides bereberes (1086-1147), y luego, a partir de 1146, a los almohades del Magreb. Llega entonces el tiempo de los turcos, empujados desde Oriente por el avance de los mongoles, que se infiltran desde el siglo IX en el Imperio, donde adoptan el islam y no tardan en formar la guardia de todas las cortes musulmanas. La primera dinastía turca se impone en Afganistán, en 962, mientras que en el siglo XI se forman el sultanato de Rum en Anatolia y el Imperio silyuquí en Mesopotamia (1055). Luego, los turcos otomanos toman el relevo con Osmán I (1281-1326). El imperio que se forma entonces se vuelve una potencia amenazadora, que termina por apoderarse de Constantinopla, alcanza su apogeo bajo Solimán *el Magnífico* (1520-1566), controla por un buen tiempo los Balcanes, Mesopotamia y el Mediterráneo oriental, y perdura hasta después de la primera Guerra Mundial.

A pesar de la división del califato omeya y posteriormente abbasí, y la alternancia de fases de expansión y de dificultades, el islam constituye sin duda alguna la civilización más brillante del Mediterráneo en la época medieval. Se caracteriza por una urbanidad desarrollada, que retoma parcialmente los modelos romanos y los completa con creaciones e innovaciones importantes. Damasco, capital omeya, crece sobre una base romana reformulada, mientras que Bagdad, creación abbasí y mucho más claramente orien-

tal, alcanza el medio millón de habitantes y hace palidecer a Constantinopla. Como en las otras ciudades musulmanas —empezando por Córdoba, de la que se dice que rebasa los 100 000 habitantes hacia el año mil—, se despliegan, alrededor de imponentes mezquitas, el lujo y el refinamiento de una alta cultura, uno de cuyos ejemplos con más posibilidades de impresionar a los occidentales es la Alhambra de Granada. La prosperidad del islam y de sus logros culturales e intelectuales, por mucho tiempo claramente superiores a los de Occidente, se manifiestan con evidencia si se subraya la amplitud de los préstamos que los cristianos de la Edad Media tomaron del mundo árabe. Éstos son particularmente importantes en las regiones conquistadas por el islam que luego fueron recuperadas por los cristianos, sobre todo Sicilia y España. En la primera, se tolera a una población musulmana de utilidad para la valoración agrícola de la isla y para el funcionamiento de los engranajes de la organización administrativa y fiscal musulmana, retomada para su provecho por los reyes normandos. El arte de su corte está inspirado en la virtuosidad de las técnicas ornamentales musulmanas (en particular la capilla palatina de Palermo, hacia 1140). Un poco después, el emperador Federico II se rodea de una guardia sarracena y mantiene correspondencia con numerosos letrados árabes. Mientras que esta presencia musulmana en Sicilia llega a su fin en la primera mitad del siglo XIII, en la España reconquistada las comunidades musulmanas mudéjares se mantienen hasta finales de la Edad Media (sobre todo en los campos, porque en la ciudad por lo general las expulsiones no dejan que subsistan más que morerías muy reducidas). En este caso también, la interacción de las poblaciones y el prestigio de la cultura islámica se reflejan en el campo de la arquitectura y de la ornamentación, con el arte mozárabe de los siglos IX a XI, sobre todo en las regiones en las que se implantan poblaciones cristianas arabizadas echadas de Al-Andalus, y luego con el arte mudéjar, sobre todo en Aragón a partir del siglo XIII.

Más que los préstamos artísticos, limitados a elementos parciales integrados en una producción propiamente cristiana, las aportaciones técnicas revisten una importancia notable. Así, puede mencionarse la adaptación de nuevos cultivos, tales como, para Sicilia, los cítricos y la caña de azúcar (que habría de adquirir una importancia estratégica en la aventura atlántica), o también el gusano de seda, implantado en España bajo los omeyas. El papel, utilizado desde finales del siglo VIII por la administración califal, pasa más tarde a Occidente, así como la cerámica esmaltada, el juego de ajedrez (de origen oriental e introducido en Occidente en el siglo XI) y quizá

las armas de fuego, conocidas primero por los musulmanes y que desempeñarán un papel tan importante en la toma de Constantinopla por los turcos como en la de Granada por los Reyes Católicos. La medicina árabe se convierte —particularmente con la intermediación de Constantino *el Africano*, cuyo nombre dice bastante acerca de su origen— en la base de la reputación de la Escuela de Salerno, a partir de la segunda mitad del siglo XI, y durante mucho tiempo sigue alimentando, gracias a las traducciones latinas de obras árabes, el saber de los médicos occidentales. En el campo de las matemáticas, la ventaja musulmana es de igual manera clara, y es eso lo que incita hacia 970 a Gerberto de Aurillac, el futuro papa Silvestre II, a estudiar en Cataluña, donde adquiere una formación matemática excepcional entre los clérigos de su tiempo. Así, los musulmanes dominan de manera precoz la numeración posicional, gracias al uso de los números llamados arábigos (aunque sean de origen indio) y del cero, cuya vulgarización en Occidente se debe al tratado *Liber abaci*, de Leonardo Fibonacci de Pisa, escrito en 1202.

De manera más amplia, hay que subrayar la importancia de la cultura antigua griega en el mundo musulmán y el papel de este último en su trasmisión a Occidente, gracias a la traducción latina de numerosas obras árabes presentes en la península ibérica. Los comentaristas árabes de la obra de Aristóteles —Avicena, muerto en 1037, y Averroes, maestro de origen andaluz, muerto en 1198— tienen al respecto un estatus relevante. Al primero lo traducen en Toledo en el siglo XII, gracias a la colaboración entre un judío arabófono, que lo transcribe en castellano, y un cristiano, que lo restituye en latín. Al segundo lo traduce Gerardo de Cremona, quien se establece en Toledo, donde aprende árabe y traduce hasta su muerte, en 1187, numerosas obras, entre las que se cuentan las de Averroes y de Aristóteles mismo. Aunque las obras de este último, en el siglo XIII, desempeñan un papel central en los medios universitarios occidentales, no hay que olvidar que siempre circulan acompañadas de sus comentarios árabes traducidos al latín. Así, a Aristóteles lo reciben y lo entienden en Occidente mediante el prisma de su lectura árabe. De hecho, "es en el mundo musulmán donde se efectuó la primera confrontación del helenismo y del monoteísmo", de acuerdo con un modelo posteriormente importado a Occidente (Alain de Libera). Entonces, resulta conveniente reconocer la importancia de la mediación árabe en lo que se refiere a la formación de la cultura occidental. Preocupado por poner en evidencia la deuda árabe de Occidente, Alain de Libera concluye: "la razón occidental no se habría formado sin la mediación de los árabes y de

los judíos" y, de manera todavía más lapidaria, "el Occidente nació del Oriente". Pero si bien esta aportación árabe quedó oculta durante mucho tiempo, tampoco hay por qué exagerarla (no más, por otra parte, que la del aristotelismo, al que los teólogos le rompen el cuello para hacerlo caber en los marcos del pensamiento cristiano). Y resulta necesario señalar, con Pierre Guichard, que "el movimiento de las traducciones acompañó a la Reconquista. Los occidentales ante todo fueron a buscar a punta de espadazos el enriquecimiento de conocimientos que requería el desarrollo de su ciencia. Seleccionaban lo que les era útil en el momento mismo en que el pensamiento árabe, incapaz de renovarse, se anquilosaba en la fidelidad a los antiguos maestros". En conclusión, Occidente experimenta ante el islam un sentimiento ambivalente de "fascinación-repulsión" muy bien ilustrado por Ramon Llull, entusiasmado por la cultura árabe —a tal punto que preconizaba el aprendizaje del árabe— y a la vez partidario virulento de la cruzada y de la conversión de los musulmanes. Así pues, Occidente se apropió de un conjunto de técnicas materiales e intelectuales, forjadas o difundidas en el mundo árabe, para fortalecer a una sociedad y a una cultura totalmente distintas, y finalmente para confirmar su superioridad sobre el islam.

El auge no imperial de Occidente

De Occidente se hablará lo suficiente en este libro como para que aquí se diga mucho de él. No obstante, hay que mencionar que la descomposición carolingia no significó el fin de la idea de imperio en Occidente. Su restauración es obra de Otón I, a quien, fortalecido por la conquista del reino lombardo en 952 y por sus victorias sobre los húngaros y los eslavos en 955, el papa corona emperador en Roma en 962. Si bien la idea imperial para él no tiene en ese entonces más que un alcance limitado, al designar una especie de autoridad suprema que domina varios reinos, su nieto, Otón III, le vuelve a dar brevemente todo su esplendor, antes de su muerte en 1002, asumiendo plenamente la idea de renovación del Imperio romano *(renovatio romani imperii)* y colocando a Roma en el centro de las preocupaciones que comparte con el papa Silvestre II. La idea de imperio queda entonces asociada a la de un poder superior y sagrado, recibido directamente de Dios, y a un principio de universalidad que teóricamente confiere al emperador la vocación de unificar bajo su conducción al conjunto de la cristiandad. Tiene que ser su jefe temporal, así como el papa es su jefe espiritual (véase la foto I.1).

Pero la restauración imperial de los otonianos sufre en seguida una fuerte limitación (véase el mapa I.2). Lejos de reconstituir el imperio de Carlomagno, su poder se extiende sólo por los reinos de Germania y de Italia (a los que Conrado II añade el de Borgoña en 1033). Electiva, la corona imperial pasa después a la familia de los Sálicos, de 1024 a 1125, y luego a la de los Hohenstaufen, cuya fuerza se concentra en Suabia y en Franconia (su castillo de Waiblingen da su nombre a los gibelinos, los partidarios del emperador en Italia). Federico I *Barbarroja* (1155-1190) incrementa su prestigio; Enrique VI (1191-1197) agrega a sus títulos la corona de Sicilia gracias a su matrimonio con la hija del rey normando Roger II; su hijo, Federico II (1220-1250), huérfano criado en un Palermo cosmopolita y atípico, hombre de cultura ligado al mundo árabe, cristiano que desafia al papa y varias veces excomulgado, es uno de los personajes más singulares de la Edad Media. Después del fin de los Hohenstaufen, el emperador sigue siendo respetado, aun cuando no posee ningún poder temporal auténtico. No por eso la dignidad imperial deja de desempeñar un papel notable en las relaciones europeas, como lo atestigua todavía Carlos V, el emperador a nombre del cual se lleva a cabo la conquista de México y al que Cortés tiene que rendir cuentas de sus actos.

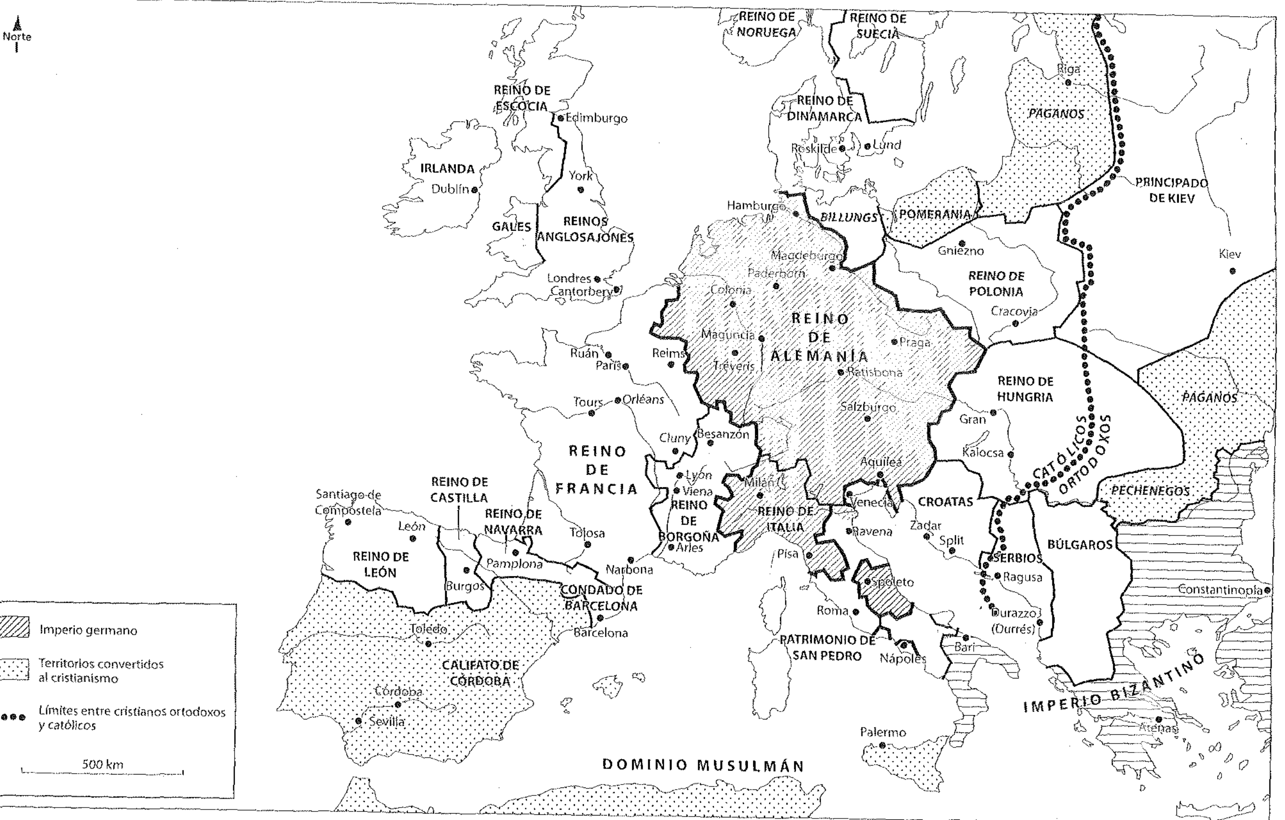
Así, a pesar de brillantes recuperaciones, la historia del Imperio en la Edad Media es la de una inexorable decadencia. Del siglo XI al XIII, el emperador se encuentra metido en un conflicto incesante con el papa, conflicto que debilita las bases de su poder y, finalmente, confirma la supremacía pontifical. Por otra parte, si bien no dispone en Germania más que de un asentamiento territorial fragmentado y de apoyos políticos limitados, en el sur de los Alpes, el dominio del emperador es claramente rechazado: tiene que decidirse, a pesar de siglos de agotadoras tentativas, a ver que la Italia septentrional y central quede emancipada y gobernada bajo el régimen de ciudades autónomas. Pronto (incluso si la expresión de "santo imperio romano germánico" no es medieval), el Imperio ya sólo es germánico, y la distancia entre lo ideal y la realidad se vuelve flagrante: "El Imperio romano de vocación universal se redujo poco a poco hasta confundirse con el reino alemán, pero sin darle a éste un verdadero soberano" (Michel Parisse). Al mismo tiempo, el reforzamiento de los reinos occidentales confirma el carácter ilusorio de la universalidad del poder imperial, a tal punto que se impone, en el siglo XIII, el precepto según el cual "el rey es emperador en su reino".

Lo que se afirma, al mismo tiempo que va declinando el Imperio en Occidente, es en primer lugar la cristiandad romana, de la que el papa, en lo



FOTO 1.1. *El emperador Otón III en majestad (hacia 990; Evangelios de Leotardo, Aquisgrán, Tesoro de la Catedral, f. 16).*

El emperador, en su trono y sosteniendo el globo, aparece en una mandorla, señal de dignidad generalmente reservada a las personas divinas. Sostenido por los símbolos de los evangelistas (ángel, águila, toro y león), el Evangelio, en la forma poco frecuente de un solo rollo, cruza su pecho, como para indicar que el emperador asume la Biblia como ley suprema, hasta en lo interior de su corazón. Si bien esta banda no podría considerarse como la imagen del firmamento, como lo pretendía la lectura clásica y muy discutida de Ernst Kantorowicz, al menos sugiere una división entre el mundo terrestre, donde aparecen dignatarios laicos y eclesiásticos, y el mundo celestial. El emperador, entonces, hace las veces de unión entre los dos: su trono está sostenido por una alegoría de la Tierra, mientras que su cabeza alcanza la zona divina, donde la mano de Dios la corona (o la bendice). Así, la imagen exalta de manera vigorosa la figura del emperador, subrayando al mismo tiempo que su poder no tiene legitimidad sino a condición de ajustarse a los preceptos de la Escritura (cuya interpretación la controlan los clérigos).



Mapa 1.2. *Europa en el año mil.*

sucesivo sólidamente implantado en los territorios del "Patrimonio de San Pedro", es el jefe espiritual y el príncipe más poderoso. Es él quien hace que Occidente se lance a la empresa de las cruzadas, no el emperador, incluso si un Barbarroja se le une de manera entusiasta. Lo que se afirma también es la Europa de las monarquías, entre las que se cuentan como las mejor asentadas las de Inglaterra, sobre todo bajo Enrique II Plantagenet (1154-1189), Francia, particularmente bajo Felipe Augusto (1180-1223) y Luis IX (1226-1270), y Castilla, sobre todo bajo Alfonso X *el Sabio* (1252-1284). Hay que añadir Sicilia, que se erige en reino con Roger II (1130-1154) y que cae de manera perdurable, así como la Italia del Sur, bajo control de Aragón en 1282, y por último los reinos escandinavos (Dinamarca, Suecia y Noruega) y centroeuropeos (Polonia, Hungría y, a partir de 1158, Bohemia). Así, en el momento en que Occidente se deshace de la tutela bizantina y de la presión musulmana, y luego se lanza a la Reconquista y a la cruzada, el poder imperial declina. El Imperio no tiene pues un papel relevante en el auge europeo, y son otros marcos, no imperiales, los que permiten emprender y fortalecer el dinamismo y la expansión de la cristiandad occidental.

Cambio de equilibrio entre las tres entidades

Entre Occidente, Bizancio y el islam dominan las rivalidades, los saqueos y los conflictos armados, lo cual no excluye formas de coexistencia más o menos pacíficas e intercambios tanto comerciales como intelectuales. Intercambios y conflictos, saqueos y comercio van, por lo demás, de la mano, en un clima en el que la admiración hacia Bizancio y hacia el mundo árabe se mezcla con recíprocas descalificaciones. Para los musulmanes, los cristianos de Bizancio o de Occidente no son sino idólatras indignos del verdadero monoteísmo. Sin embargo, los muchos que todavía viven en los territorios dominados por el islam son respetados, en tanto "gentes del Libro", y son objeto de una notable tolerancia, siempre y cuando paguen la *djizya*, un impuesto que marca su subordinación y que incita a muchos de ellos a la conversión. Asimismo, el acto de fe de los peregrinos cristianos que visitan los Santos Lugares de Palestina está autorizado y, desde 680, el obispo Arculfo lleva consigo el relato y la descripción de los mismos hasta Irlanda.

Para los cristianos, los musulmanes son infieles, generalmente asimilados a los paganos y paradójicamente calificados como idólatras. Se cuenta en efecto que adoran ídolos de Mahoma, quien sería su dios, lo que es

una manera radical de contrapuntear la crítica del cristianismo por parte del islam (aunque algunos, como Guiberto de Nogent, en el siglo XII, recusan la idea de una idolatría musulmana). Otra forma de la denegación occidental del islam consiste en no ver en él más que un cisma, una desviación del cristianismo: circulan así diferentes variantes de la leyenda de un ambicioso cardenal de la Iglesia romana, a veces llamado Nicolás, quien, frustrado por no haber podido acceder al pontificado, provoca un cisma y se convierte en el fundador de la secta mahometana. Ya sea que al islam se lo asimile a la idolatría pagana o a una secta hereje, se ve que para la cristiandad resulta inconcebible considerarlo como una fe específica y coherente. Es por eso que aquellos a los que llamamos "musulmanes" entonces no pueden designarse más que como "infieles" o también como "sarracenos" o "agarenos" (es decir, descendientes de Agar y de su hijo Ismael). Sin embargo, esto no excluye —particularmente en la España de las tres religiones— una convivencia que es, de hecho, una situación de coexistencia y de interacciones regulares, en la que se mezclan intercambios y pactos, cohabitación y conflictividad, tolerancia y esfuerzo de subordinación.

La afirmación progresiva de Occidente frente al islam es manifiesta. Durante la alta Edad Media, el mundo cristiano en su conjunto se encuentra a la defensiva, amputado y luego acosado. El Imperio islámico dispone de una fuerza aplastante comparada con la de Bizancio (su territorio cuenta con una extensión 10 veces mayor, sus ingresos son 15 veces superiores y tiene un ejército cuya masa es cinco veces más grande). A los ojos del islam, Occidente apenas existe, aunque el califa al-Rasid trata con consideración a Carlomagno y se toma la molestia de enviarle un elefante de regalo a su corte. Una primera señal de cambio en la relación de fuerzas ocurre después de la muerte de al-Mansur, en 1015-1016, cuando pisanos y genoveses recuperan Cerdeña de manos de los musulmanes de España. En la península ibérica, los siglos VIII y IX permiten una primera reorganización (fundación del reino de las Asturias; condados pirenaicos de Aragón y de Navarra, Marca Hispánica y condado de Barcelona un siglo después). A partir de estas bases, los cristianos emprenden, sin altercados frontales, la repoblación de espacios abandonados, hasta la cuenca del Duero, que alrededor del año mil constituye la zona tapón entre Al-Andalus y los reinos del norte. Después, la idea de una reconquista de los territorios dominados por el islam gana terreno y aprovecha el final del califato de Córdoba. Los primeros avances significativos tienen lugar bajo Fernando I (1035-1065), quien une León con Castilla y se apodera de Lamego, Viseu y Coimbra. En el momento en que el

papado confía a Roberto Guiscardo la misión de reconquistar Sicilia (1059), decide también el envío de una "cruzada" a España (1064). Y si se agrega que pisanos y genoveses comienzan entonces a lanzar ataques contra el litoral magrebí (en el siglo XII los imitarán los normandos, que tomarán Malta y, de manera temporal, Trípoli, Djerba y Mahdia), la mitad del siglo XI aparece claramente como el momento decisivo en el que se emprende la contraofensiva occidental para hacer retroceder al islam.

Una vez que Palermo es recuperado en 1072, el frente principal es el de la Reconquista ibérica. Sus etapas principales pueden mencionarse someramente (véase el mapa I.3). En 1085, la toma de Toledo, la antigua capital visigótica, reviste un elevado valor simbólico, del que Alfonso VI de Castilla toma la autorización para atribuirse el título de "emperador de toda España" (sobreviene, sin embargo, una reacción de los musulmanes, quienes, apo-



MAPA I.3. *Las etapas de la Reconquista.*

yados por los almorávides, un año después se llevan la victoria en la batalla de Sagrajas). Durante la segunda mitad del siglo XII, Aragón, ayudado por fuerzas provenientes del sur de Francia, libera Zaragoza en 1118 y, luego de su unión con el condado de Barcelona en 1137, Tortosa y Lérida en 1148; la toma de Ourique permite a Portugal constituirse en reino en 1140, antes de apoderarse de Lisboa en 1147, con el apoyo de cruzados ingleses y flamencos. Al-Andalus ya no controla en ese momento más que una tercera parte de la península, pero su integración al imperio almohade pone a los cristianos a la defensiva y permite la última gran victoria musulmana en Alarcos, en 1195. A principios del siglo XIII, los esfuerzos del papa Inocente III y del arzobispo de Toledo logran restablecer la paz entre los reinos de Navarra, de Castilla y de León, de nuevo independientes desde 1157, de manera que su coalición, apoyada por la predicación de una cruzada, permite la victoria decisiva de un ejército considerable en Las Navas de Tolosa, en 1212. Al abrir a los cristianos el control del Guadalquivir, dicha victoria permite a Fernando III (1217-1252), quien reunifica de manera definitiva Castilla y León, retomar Córdoba en 1236, Murcia en 1243 y Sevilla en 1248, mientras que Jacobo I de Aragón (1213-1276) se apodera de las Baleares en 1229 y de Valencia en 1238. A mediados del siglo XIII, la península ibérica está dominada por tres reinos cristianos —Castilla, Aragón y Portugal— mientras que Navarra, aprisionada entre sus poderosos vecinos, no logra crecer, y el islam se encierra en el reino de Granada, de donde será expulsado poco después de la unión de Castilla y Aragón, mediante el matrimonio de Isabel y de Fernando, en 1469.

Incluso si ahora hay dudas de que se haya concebido como una cruzada antes de que tomara forma el proyecto lanzado hacia Tierra Santa, la Reconquista va emparejada, en el siglo XII al menos, con la afirmación de una ideología propia, difundida mediante la predicación y la imagen. Lejos de ser una simple empresa de conquista, debe aparecer como una *guerra justa*, legitimada por la infidelidad y los vicios de los "sarracenos", y por la superioridad de los cristianos, que combaten en nombre de la verdadera fe y merecen, por esta razón, el perdón de sus pecados y el acceso al paraíso en caso de morir en combate: como lo expresa sin ambages *El cantar de Roldán*, "los paganos no tienen razón y los cristianos tienen derecho". Pero, evidentemente, es con las cruzadas con las que esta mentalidad florece en todo su esplendor. En el transcurso del siglo XI, el peregrinaje a Jerusalén tiene un éxito creciente, a la vez porque la conversión de Hungría vuelve practicable la vía terrestre, siempre más fácil que el viaje por mar, y porque

constituye una forma de penitencia matizada de proeza, que resulta muy conveniente para las mentalidades laicas, en particular las de los príncipes y los nobles. Poco a poco, en un contexto de cristianización de la caballería, la condena cristiana del uso de las armas se revierte, para justificar la defensa de los peregrinos contra los musulmanes, tanto más cuanto que los turcos, recién instalados, multiplican los incidentes. Después de la victoria de los silyuquíes sobre los bizantinos en Mantzikert, en 1071, el papa Gregorio VII llama a venir en ayuda del imperio de Oriente y a liberar los Santos Lugares. Pero es la predicación de Urbano II, en Clermont en 1095, lo que lanza realmente el movimiento. No sin antes describir, de manera complaciente, las matanzas y las destrucciones cometidas por los infieles, invita a una "guerra de Dios" para reconquistar Jerusalén y los Santos Lugares, y precisa que a los combatientes, vestidos con el signo de la cruz, esta guerra les valdrá la penitencia debida por sus pecados y garantizará la salvación de su alma. Quizá también ve en esta santa empresa, en un momento en que el poder pontificio se afirma de manera decisiva, la ocasión de poner al papa en posición de jefe de la cristiandad. Así, los ejércitos dirigidos en particular por Roberto de Normandía, Roberto de Flandes, Godofredo de Bouillon, Raimundo de Tolosa y Bohemundo de Tarento, bajo la autoridad del legado pontificio Ademar, en 1098 toman Antioquía, donde el descubrimiento milagroso de la Santa Lanza de la crucifixión enciende las mentes. Al año siguiente, se apoderan de Jerusalén, en un ambiente de sacralidad avivada por las oraciones y las procesiones litúrgicas y, quizá para algunos, en la espera escatológica del fin del mundo o al menos de la realización sobre la Tierra de la Jerusalén celestial. Los principados latinos de Oriente se organizan entonces: principado de Antioquía, condados de Edesa y de Trípoli, mientras que Jerusalén pasa a manos de Godofredo de Bouillon, y luego a las de su hermano Balduino, quien toma el título de rey (1100-1118).

Este éxito de la cristiandad latina es brillante. Pero la defensa de los territorios conquistados, en un contexto hostil, resulta difícil, a pesar de la creación de órdenes específicos —Templarios, Hospitalarios y Caballeros Teutónicos—, los cuales inicialmente se encargaban de hospedar y proteger a los peregrinos, y pronto fueron adquiriendo una función propiamente militar. La solidez de la implantación latina apenas dura un siglo. Ya en 1144, Edesa, demasiado avanzada, cae, y la cruzada, ahora predicada por san Bernardo y dirigida por el emperador Conrado III y Luis VII de Francia, se divide y no tiene resultado alguno. En 1187, Saladino de Egipto reconquista Jerusalén. El emperador Federico *Barbarroja* emprende la tercera cruza-

da, se lleva la victoria de Iconio, pero muere ahogado en 1190; Ricardo Corazón de León y Felipe Augusto se abren paso en San Juan de Acre y firman un armisticio con Saladino. Durante el siglo XIII, los occidentales ya no controlan más que algunas ciudades costeras, como Beirut, Sidón, Tiro y San Juan de Acre, y todos sus esfuerzos resultan vanos o efímeros: en 1229, Federico II, ya excomulgado y por lo mismo mucho más sospechoso, negocia con el sultán la recuperación de Jerusalén, que sigue siendo cristiana hasta 1244; san Luis, quien desea vencer a Egipto, sale victorioso primero en Damieta, y luego cae prisionero vergonzosamente en Mansurah en 1254, antes de morir durante una segunda expedición a Túnez, en 1270. Por último, en 1291, los mamelucos de Egipto conquistan San Juan de Acre, y eliminan así los últimos restos de los principados latinos de Tierra Santa. Sólo Chipre será mantenida en forma duradera hasta 1489, mientras que el espíritu de las cruzadas y la esperanza de reconquistar Jerusalén seguirán siendo tan vivos como inútiles incluso después de la Edad Media.

En total: una victoria sobre el islam brillante y eminentemente simbólica (1099), un siglo de fuerte presencia latina en Tierra Santa, y luego un siglo más durante el cual esta presencia ya no es sino su sombra, defendida con desesperación. Las cruzadas se saldan con un fracaso, al igual que todas las tentativas misioneras de las órdenes mendicantes (el mismo san Francisco hace esfuerzos inútiles por convencer al sultán de Egipto, en 1219). Sin embargo, atestiguan un evidente reequilibrio de las fuerzas. Sitiado por las potencias del islam durante la alta Edad Media, Occidente contraataca y las hace retroceder a partir del siglo XI, las obliga a ponerse a la defensiva durante el siglo XII, y aun si el proyecto de Tierra Santa se termina antes de tiempo, la presencia occidental en el Mediterráneo oriental es duradera, a tal punto que, durante el siglo XIII, Egipto depende de las flotas cristianas para su aprovisionamiento. Ciertamente, el imperio otomano se vuelve una potencia considerable, que conquista los Balcanes y lleva su amenaza hasta Viena, en 1529 y aun en 1683. El islam, entonces, no corre el riesgo de desaparecer, ya que hasta hoy está presente desde el África negra hasta Kazajstán e Indonesia, y porque algunos se obstinan en ver en él uno de los principales focos de oposición a Occidente. No obstante, el cambio de equilibrio que se opera durante la Edad Media central, y cuyos signos más claros son la Reconquista y las cruzadas, resulta innegable. Al respecto, la historiografía de los países árabes quizá no carece de pertinencia, pues ve en las cruzadas una empresa injustificada de conquista y la primera manifestación del imperialismo occidental.

La afirmación de Occidente ante Bizancio es todavía más notable. Hasta principios del siglo VIII, en virtud de la universalidad del título imperial, Constantinopla tiene por vocación la de ejercer una tutela sobre Occidente. Los soberanos germánicos, en particular los ostrogodos y los francos, se encuentran en principio sometidos al emperador y le prestan juramento de fidelidad. Italia es considerada muy particularmente como una tierra imperial; y el papa mismo depende de la autoridad del emperador y tiene cuidado de manifestar el respeto que se le debe a su jurisdicción. Sin embargo, poco a poco, los lazos se distienden y Occidente se libera de la tutela de Constantinopla. La primera ruptura la provoca la alianza entre el papa y Pipino *el Breve*, en particular cuando este último ofrece al pontífice el exarcado de Ravena, reconquistado en contra de los lombardos. La donación de Constantino, inventada en ese momento, según la cual éste habría entregado al papa Silvestre el poder sobre Roma e Italia, funda el poder temporal del papado y socava los cimientos de las pretensiones bizantinas sobre Italia. La coronación de Carlomagno es una nueva etapa en la autonomización de Occidente; pero la rebelión resulta tan inaceptable para Bizancio que Carlomagno debe finalmente conceder un compromiso, mediante el cual renuncia al título de *imperator Romanorum*, que lo identificaría con el amo de Constantinopla, en tanto se establece la idea de dos imperios hermanos, que proceden a una repartición territorial de su misión común. El conflicto es aún más frontal con Otón I, quien poco después de la restauración de 962, se proclama auténtico emperador de los romanos. Constantinopla desprecia entonces a su embajador, Liutprando de Cremona, enviado en 968, pero la crisis se resuelve después con el matrimonio de Otón II y la princesa Teófano, pariente del emperador de Bizancio.

De una y otra parte se acumulan las incomprensiones, tanto más fácilmente cuanto que cada cual ignora ahora la lengua del otro (pronto se habla de griegos y de latinos, para oponer a orientales y occidentales). La crisis iconoclasta, en la que el papa interviene activamente —a tal grado que Gregorio II excomulga al emperador León III—, suscita la desconfianza de los latinos respecto de la doctrina de los griegos. A la rivalidad en la empresa de conversión de las poblaciones eslavas, es decir, por la definición de las esferas de influencia en Europa central, no tarda en añadirse la disputa por el control de Italia del sur. Soterrados conflictos de intereses se urden en las discusiones doctrinarias, en las que la cuestión de la procesión del Espíritu Santo en el seno de la Trinidad, a pesar de su apariencia anodina, se vuelve rápidamente el escollo principal. Al lado de otras divergencias, en particu-

lar litúrgicas (los griegos siguen usando pan fermentado para las hostias, mientras que los latinos recurren al pan ácimo), el rechazo a la idea según la cual el Espíritu Santo procede a la vez del Padre y del Hijo (*filioque*, en latín) se vuelve el punto central y el símbolo de la ortodoxia que Bizancio reivindica ante Occidente. De hecho, es la disputa del *filioque* lo que da el pretexto de la ruptura, consumada en 1054, con las excomuniones cruzadas del patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulario, y de los legados pontificios. De ahí en adelante hay dos cristiandades separadas por un cisma: la ortodoxa, cuya herencia será recogida, después de la caída de Constantinopla, por Rusia, y la romana, cuya autoridad suprema, el papa, una vez que la tutela oriental quedó apartada, puede afirmar sin obstáculos el carácter universal de su poder.

Las cruzadas son la ocasión de una ruptura y de un enfrentamiento todavía más intenso. Desde el principio, y sin dejar de imponer un juramento de fidelidad a los cruzados, el emperador de Oriente rechaza el principio mismo de la empresa occidental, al que no aporta ningún apoyo y en la que pronto reconoce una vulgar empresa de conquista que no habría podido tener legitimidad más que a condición de restituir al Imperio los territorios reconquistados a los musulmanes (Michel Balard). Los bizantinos, entonces, no se sorprenden cuando la cruzada de 1204 se desvía de su objetivo inicial para lanzarse al asalto de su capital: para ellos, era un acto premeditado con mucha anticipación. Del lado occidental, desde el regreso de la toma de Jerusalén, se propaga el tema de la traición de los griegos, acusados de no haber aportado ninguna ayuda a los cruzados, mientras que en el transcurso del siglo XII se sospecha que son un obstáculo en los esfuerzos de los occidentales y que tienen tratos con los infieles. Incluso las ciudades italianas tradicionalmente aliadas de Bizancio, Génova y Venecia, toman distancia. La ruptura se hace cada vez más obvia y se denuncian sin tapujos los crímenes de los griegos, considerados cismáticos, en tanto que los latinos serían los detentores de la verdadera fe. En este contexto, los cruzados, embarcados en la flota veneciana, sitian Constantinopla y la saquean de manera violenta en 1204, por primera vez en su historia, ¡y a manos de otros cristianos! El Imperio se divide entonces en diferentes entidades que los jefes de los cruzados se atribuyen (imperio latino alrededor de la capital, reino de Tesalónica, ducado de Atenas y principado de Acaya), mientras que Venecia, que fortalece en todas partes sus posiciones comerciales, controla Creta y numerosas islas egeas. Ciertamente, los griegos reconquistaron su imperio en 1261, con el apoyo de los genoveses, y al papado pronto le

preocupa la unión de las Iglesias griega y latina, impuesta rudamente en el Concilio II de Lyon (1274), y luego celebrada, de manera más diplomática aunque igualmente inútil, en el Concilio de Florencia (1439). Esto no impide que el sentido del acontecimiento de 1204 sea bastante claro: la ruptura entre las dos cristiandades es profunda y la relación de fuerzas, de manera inequívoca, es favorable a Occidente.

Conclusión: un cambio de tendencia. A pesar de la anticipación narrativa a la que nos condujo este esbozo geopolítico, hay que regresar, para terminar, a la alta Edad Media, objeto principal de este capítulo. Se trata de una época mucho más llena de contrastes de lo que ha dicho la historiografía tradicional, que no veía en ella más que decadencia y barbarie, desorden y violencia. Ciertos periodos corresponden en parte, efectivamente, a esta visión, en particular entre 450 y 550 y, en menor medida, entre 870 y 950. Pero resulta conveniente afirmar que la alta Edad Media pertenece plenamente al milenio medieval. Si bien no alcanza todavía la síntesis más firme y altamente creativa de la Edad Media central, los procesos que en ella se afirman son indispensables para que esta última pueda entenderse, y son por lo tanto parte integrante de la lógica de afirmación de la sociedad feudal. Durante la transición altomedieval, los elementos de descomposición del sistema romano predominan en un primer momento: ruptura de la unidad romana y desaparición del Estado, regionalización política y económica de Europa; decadencia acentuada de las ciudades y ruralización; desaparición del modo de producción esclavista. Sin embargo, los elementos de recomposición están lejos de resultar despreciables y no tardan en dibujar ciertos rasgos esenciales de los siglos siguientes: la lenta acumulación de fuerzas productivas; el desplazamiento del centro de gravedad del mundo occidental del Mediterráneo hacia la Europa del noroeste; la síntesis romano-germánica; el establecimiento de las bases del poder de la Iglesia, que recompone en su beneficio una sociedad a partir de entonces cristiana (fundándose en los tres pilares que son el poder de los obispos, una red de poderosos monasterios y el éxito desmedido del culto a los santos). Por último, el fracaso carolingio aporta la demostración de la no viabilidad de la forma imperial de la cristiandad occidental; confirma la dilución de la autoridad pública en el seno de los grupos dominantes y deja a la Iglesia el campo libre como única institución coextensiva al Occidente cristiano y capaz de reivindicar su dirección. Así puede iniciarse, a finales de la alta Edad Media, el cambio de equilibrio entre Occidente y sus rivales bizantinos y musulmanes.

La cristiandad romana concentra sus fuerzas en el momento en que el islam y Bizancio se vuelven frágiles. De este viraje en la tendencia, tan errático como decisivo, se multiplican los signos en el siglo que rodea al año mil, con la eliminación de la piratería sarracena y la toma de Cerdeña, el inicio de la Reconquista y el cisma de 1054. En ese momento hay que retomar el examen de Occidente, cuando en su seno hacen eclosión fenómenos determinantes que se fueron preparando lentamente.

II. ORDEN SEÑORIAL Y CRECIMIENTO FEUDAL

La referencia al año mil puede servir para marcar el momento en el que se afirma un movimiento de auge, ya muy visible y no solamente preparado en secreto, asociado a un proceso de reorganización social cuyas bases, ciertamente, se sentaron con anterioridad, pero cuyos resultados se manifiestan sobre todo a partir del siglo xi. Sin duda, como lo he dicho, nadie podría pretender que el año mil haya podido constituir, por sí mismo, un umbral decisivo entre los problemas del "siglo de hierro" y el impulso de la Edad Media central. Entonces, si evoco aquí el año mil, lo hago para designar un conjunto de procesos que se extienden a lo largo de los siglos x y xi. Incluso entendido de esta manera, recientemente alrededor del año mil se llevó a cabo un debate que oponía a los medievalistas que, después de Georges Duby, asociaban este periodo a una mutación social de gran alcance y a veces convulsionada, con aquellos que, al advertir contra las deformaciones de perspectiva debidas a una documentación repentinamente más abundante, hacían prevalecer la continuidad más allá del cambio de milenio (Dominique Barthélemy). Esta polémica no pudo evitar cierta confusión, en la medida en que estuvo asociada con un antiguo debate sobre los terrores del año mil, que supuestamente agobiaron a las poblaciones con el pánico del fin del mundo, cuando ocurrió el milenio del nacimiento (o de la Pasión) de Jesucristo.

En la segunda parte retomaré el milenarismo, pero puedo señalar desde ahora que el tema de los terrores del año mil es en esencia un mito historiográfico forjado en el siglo xvii, y perfeccionado por la Ilustración, con el objetivo de cubrir mejor a la Edad Media con el velo de un oscurantismo polvoriento y de supersticiones ridículas, y que finalmente fue retomado por la vena romántica. A pesar de que la erudición positivista denunció la idea de una oleada escatológica alrededor del año mil como una invención sin fundamento documental (Ferdinand Lot), algunos autores como David Landes en los últimos años le rindieron honores y la combinaron con los conocimientos de la historiografía reciente. En total, existen actualmente tres tesis enfrentadas. Unos señalan que hacia el año mil hay indicios serios de que se espera con particular intensidad el fin de los tiempos, y esto lo

interpretan como una reacción popular ante la violencia señorial y las convulsiones de la mutación feudal. Para otros, los textos no permiten fundar esta visión de los miedos del año mil renovada por la historia social; aunque sí existe un momento de tensiones sociales exacerbadas por la instauración del nuevo orden feudal. Por último, otros consideran que alrededor del año mil no ocurrió nada particular, ni miedos escatológicos ni mutación feudal.

Aquí aceptaré que, si bien algunos documentos dejan transparentar marcas de preocupaciones y de esperanzas milenaristas a finales del siglo X y a principios del XI, en particular los escritos del abate Abdón de Fleury, tales sentimientos, que a veces adoptan la forma de explosiones de impaciencia, se encuentran a todo lo largo de la Edad Media, y quizá no son más intensos alrededor del año mil como en pleno siglo XIII. Por otra parte, las tesis "mutacionistas" a veces corren el riesgo de caer en el exceso y hay que entender bien que la dinámica de afirmación del feudalismo abarca largos siglos, por lo menos desde la época carolingia hasta el siglo XIII. Sin embargo, una fase aguda y a menudo conflictiva de profunda restructuración de la sociedad puede ubicarse en el siglo (o un poco más) que se extiende alrededor del año mil, incluso si interviene en fechas y con ritmos diferentes en función de las regiones. Por último, lo más importante —si no puede evitarse evocar el año mil— consiste en darle la vuelta a la perspectiva tradicional y en transformar el siniestro símbolo del oscurantismo medieval en una etapa del auge y la afirmación del Occidente cristiano. La conciencia de una nueva era aparece por lo demás en algunos textos medievales, el más famoso de los cuales se lee en las *Historiae* que el monje cluniacense Raúl Glaber redacta entre 1030 y 1045, con la finalidad de celebrar los notables acontecimientos que marcaron el milenio del nacimiento y la muerte del Salvador:

> [...] al irse aproximando el tercer año que siguió al año mil, se vio en casi toda la Tierra, pero sobre todo en Italia y en Galia, renovarse las basílicas de las iglesias; aunque la mayoría, muy bien construidas, ninguna necesidad tuvieran, una emulación llevaba a cada comunidad cristiana a tener una más suntuosa que la de los demás. Era como si el mundo mismo se hubiese sacudido y, despojándose de su vetustez, se hubiese puesto por todas partes un blanco vestido de iglesias. Entonces, los fieles reconstruyeron con mucha más belleza casi todas las iglesias de las sedes episcopales, los santuarios monásticos dedicados a los diversos santos, y hasta los pequeños oratorios de las aldeas.

Este texto indica de manera notable que la reconstrucción de iglesias más bellas e incluso suntuosas no se debe a ninguna necesidad material, sino más bien a la emulación de grupos e instituciones, preocupados por manifestar mediante la belleza de los edificios dedicados a Dios el brío con el que hacen esfuerzos por acercarse a él. Pocas veces se ha puesto en evidencia con tanta claridad la función social de la arquitectura, que, íntimamente mezclada con su eficacia sagrada, constituye, para las comunidades locales, un signo de reconocimiento, una prueba de unidad interna, al mismo tiempo que un medio para medirse con las comunidades vecinas y de ser posible para afirmar su superioridad sobre ellas. Lejos de ser producto de una sociedad declinante, semejante lógica sugiere al contrario que una parte creciente de la producción se sustrae del consumo, para quedar *consumida* en una competencia sagrada generalizada. Raúl Glaber nos habla de un mundo nuevo, en el inicio del segundo milenio, con un notable acento de optimismo. La célebre metáfora del "blanco vestido de iglesias" lo dice tanto mejor cuanto que se adorna con una connotación bautismal: así como el bautizo es una regeneración, un renacimiento mediante el cual el fiel se deshace del pecado y del anciano que lleva en él, para quedar, una vez purificado, cubierto con una túnica blanca, Europa renace entonces y, despojándose de lo antiguo que había en ella, se abre a los horizontes de una historia nueva. Lejos de hundirse en las tinieblas del oscurantismo, el Occidente del año mil se vuelve luminoso e inaugura un nuevo comienzo.

EL AUGE DEL CAMPO Y DE LA POBLACIÓN (SIGLOS XI A XIII)

Indicaré primero los datos relativos a los distintos aspectos del auge occidental, antes de plantear interrogantes sobre la articulación de estos diferentes factores.

La presión demográfica

Habrá que convenir, en cuanto a la Edad Media, en que resulta difícil sustentar datos demográficos confiables, ya que no existen en esa época censos regulares, ni registros de nacimientos y decesos. Los puntos de referencia son casi inexistentes, exceptuando algunos censos notables llevados a cabo con fines administrativos, y sobre todo fiscales, como el *Domesday Book*, realizado en Inglaterra, en 1086, poco después de que la conquistaron los

Normandos, y que resultó tan extraordinario a los ojos de sus contemporáneos que le dieron el nombre del Juicio Final. No obstante, a fuerza de estimaciones y aproximaciones, resulta posible aceptar los señalamientos siguientes. Entre el siglo XI y principios del XIV, la población de Inglaterra habría pasado de 1.5 a 3.7 millones de habitantes; la del dominio germánico de 4 millones a 10.5 millones; la de Italia de 5 millones a 10 millones; la de Francia de 6 millones a 15 millones (lo cual confirma el peso ya dominante de las Galias a finales de la Antigüedad). Estos datos bastan para indicar una clara tendencia: en tres siglos (de hecho, esencialmente entre 1050 y 1250), la población de Europa occidental se duplica, y hasta se triplica en ciertas regiones. Semejante crecimiento demográfico nunca se había alcanzado en Europa desde la revolución neolítica y la invención de la agricultura, y no se volverá a observar hasta la Revolución industrial. Es claro que se trata de un hecho mayor de la historia occidental.

Este resultado se obtiene por la conjunción de un incremento en la fecundidad (que se eleva de cuatro hijos por pareja a cinco o seis, en particular debido al beneficio del creciente recurso a las nodrizas, que suprime la interrupción de la fecundidad durante el amamantamiento) y de una regresión de las causas de mortalidad. Al respecto, insistiré en el retroceso de las grandes hambrunas. Muy frecuentes durante la alta Edad Media (en promedio, una cada 12 años), las hambrunas daban lugar, para tratar de escapar a una mortalidad masiva a pesar de todo inevitable, a la utilización de alimentos sustitutos (pan fabricado a base de semillas de uva u otras sustancias mezcladas con un poco de harina, raíces y hierbas), al consumo de carnes normalmente consideradas impuras e inadecuadas para la alimentación (perros, gatos, ratas, serpientes o carroña), y también, como último recurso, a lo indecible: la antropofagia, mediante el consumo de cadáveres, o hasta mediante el asesinato del prójimo, fenómeno que las fuentes evocan con dificultad, pero que se señala con regularidad durante la alta Edad Media (Pierre Bonnassie). Durante el siguiente periodo, las grandes hambrunas se siguen produciendo (particularmente en 1005-1006, 1031-1032 —última fecha en la que una fuente, en este caso Raúl Glaber, menciona el canibalismo de supervivencia—, y luego 1195-1197 y 1224-1226), pero su frecuencia es claramente menor, a tal punto que transcurre un largo respiro de un siglo y medio sin que el hambre se deje sentir de manera generalizada (sin embargo, sigue manifestándose de manera local, en razón de fenómenos climáticos puntuales, o en forma de penuria, más breve, que los alimentos sustitutos permiten superar). El resultado es un alza muy notable

de la esperanza de vida promedio de las poblaciones occidentales. Incluso si la aplicación de esta noción a las épocas antiguas resulta en parte dudosa, la comparación es significativa: mientras que no rebasaba los 20 años en el siglo II, en el apogeo de la Roma antigua, se eleva hasta los 35 años hacia 1300. La "tenebrosa" Edad Media casi duplica las glorias del clasicismo: ¿dónde está la barbarie y dónde la civilización?

Los progresos agrícolas

Proteger (o casi) de la hambruna a una población multiplicada por dos resulta imposible sin un fuerte incremento de la producción agrícola. Las deforestaciones y la extensión de las superficies cultivadas (generalmente llamadas *rozas,* es decir claros) son el primer medio de este auge agrícola. Hacia el año mil, Europa del norte sigue siendo una zona silvestre de vastos bosques con boquetes formados por enclaves humanizados; en el mundo atlántico predomina la landa cubierta de maleza, al igual que, en los países mediterráneos, los terrenos pantanosos, pedregosos o excesivamente escarpados. En todas partes, Occidente se caracteriza por una naturaleza rebelde o domesticada a medias, por culturas itinerantes e incapaces de rebasar rendimientos irrisorios, a pesar de los esfuerzos de la alta Edad Media, así como por un hábitat frágil e inestable. Tres siglos después, el paisaje europeo es radicalmente distinto: la red de poblados tal como va a subsistir en lo esencial hasta el siglo XIX ya está en pie, y la relación cuantitativa entre las zonas sin cultivar o pobladas de árboles (el *saltus*) y el territorio humanizado (el *ager*) quedó más o menos invertida. En una primera etapa, los poblados extienden de manera progresiva su dominio cultivado (sobre todo en el siglo XI) y luego se multiplican nuevos establecimientos, aldeanos o monásticos, en el corazón de zonas antiguamente vírgenes (sobre todo en el siglo XII). Entre estos últimos, los monasterios cistercienses, a los que una ética de austeridad invita a implantarse en los lugares más retirados, tienen una particular preocupación por mejorar las técnicas de la agricultura y de las artesanías. Por último, la extensión de las superficies cultivadas se logra mediante la explotación de terrenos que anteriormente se consideraban poco propicios (laderas escarpadas, riberas de ríos, zonas pantanosas desecadas). Según Marc Bloch, Europa vive entonces "el mayor incremento de las superficies cultivadas desde los tiempos prehistóricos", es decir, desde la invención misma de la agricultura.

Pero este fenómeno no habría bastado para alimentar a una Europa más numerosa. Todavía era necesario obtener un alza de los rendimientos de los cultivos de cereal, que proporcionan la base de la alimentación, en particular pan y papillas. Si intentamos hacer una estimación promedio, que no tiene mucho sentido en la medida en que una de las características de este periodo es la extrema irregularidad de los rendimientos, sometidos a lo aleatorio del clima, se obtienen a pesar de todo datos significativos: en efecto, se pasa de dos (o de 2.5) granos almacenados por cada semilla sembrada, durante la alta Edad Media, a cuatro o cinco granos por cada semilla hacia 1200 (y hasta a seis u ocho granos por semilla en los suelos más fértiles, por ejemplo en Picardía, en el norte de Francia). Como veremos, es al *término* de un esfuerzo considerable, que combina varias innovaciones técnicas y un lento proceso de selección de las semillas más adaptadas a cada terreno, como pudo obtenerse semejante resultado. Estos éxitos son al mismo tiempo decisivos para sostener el auge demográfico, e irrisorios cuando se juzgan desde una perspectiva americana, es decir, desde la escala del maíz, el cual, incluso si los rendimientos de la época de la Conquista no debían rebasar 60 por cada sembrado, merece el nombre de "planta milagrosa" que le da el médico sevillano Juan de Cárdenas en 1591. Si se añade que el cultivo del maíz se adapta a terrenos difíciles, incluso muy escarpados, y que puede obtenerse mediante una técnica tan sencilla como la del bastón plantador, tenía con qué hacer palidecer a los campesinos de Occidente, obligados a realizar considerables esfuerzos de mejoramiento técnico y a enfrentar rudas faenas de labranza para obtener una ganancia limitada en la producción.

Entre todos los factores que se combinan para producir el difícil aumento de los rendimientos occidentales, se debe tomar en consideración la densidad incrementada de los sembrados, permitida en particular por un mejor uso de los abonos, humanos y sobre todo animales. Además, todavía faltaba elegir de manera juiciosa los cereales mejor adaptados a las características de cada región: trigos blanco y candeal, que son más exigentes y agotan más el suelo, pero más fáciles de moler y que dan una harina más fina y de mejor conservación; el centeno, de menor rendimiento pero más seguro, que tolera suelos más pobres pero que es víctima de parásitos, como el tizón del centeno, hongo que provoca las epidemias del "fuego de san Antonio", una enfermedad que aterroriza a las poblaciones; la cebada, poco panificable, que acompaña sobre todo el progreso de la cría; la avena, buen cereal de primavera, menos exigente y más productivo que el trigo candeal,

que aprecian los caballos y que también sirve, antes del auge del lúpulo en el siglo XII, para la fabricación de cerveza, bebida de la que existen claros testimonios desde el siglo VIII en la Europa del noroeste; sin hablar de la espelta o de una gramínea como el mijo, frecuente en el sur. Pero la solución más eficaz es asociar cereales distintos (el morcajo), lo que permite obtener un equilibrio entre la búsqueda de rendimientos superiores, en particular con el trigo candeal, y la necesidad de garantizar una producción mínima ante los riesgos climáticos, echando mano de especies menos productivas pero más resistentes. Lo único que podía garantizar la puesta a punto de semejantes equilibrios era el tiempo prolongado de una investigación paciente y de una experiencia acumulada.

Si bien los agrónomos antiguos ya tenían conciencia de la necesidad de dejar que los suelos descansaran periódicamente, la alta Edad Media había resuelto esta cuestión gracias al carácter extensivo y ampliamente itinerante de sus labranzas. No obstante, a partir del siglo XI, el auge de la producción y el uso más intensivo de los suelos obligan a buscar nuevas soluciones. Ciertamente, todavía se echa mano de sistemas antiguos, como dejarlos reposar 10 años, o usarlos dos años sí y tres no. Pero la solución más frecuente consiste en poner en cultivo uno año sí y uno no, en alternancia con el barbecho, que sirve para el pastoreo de animales. Luego, a partir del siglo XII, la rotación trienal (con una parte para barbecho, otra para cereales de invierno y otra para cereales de verano), ya conocida anteriormente, tiende a generalizarse, sobre todo en el sur, aunque también en el norte. Más exigente para los suelos y menos favorable para la cría, este sistema es óptimo para la producción cerealera, tanto más cuanto que permite dos cosechas por año, con lo que equilibra los riesgos climáticos. En el siglo XII, dicho sistema todavía no supone una rotación perfectamente regular, y no es sino a partir del siglo XIII cuando esta opción da lugar a la definición de zonas de rotación y a una organización colectiva con base en el acuerdo de la comunidad aldeana.

También interviene una mejor preparación del suelo: generalización de la práctica de las tres labranzas sucesivas, escardar, layar y rastrillar. Pero lo esencial es sin duda el progreso de las técnicas de labranza, con el paso del arado romano al arado de vertedera (una invención de la alta Edad Media, probablemente de origen eslavo, pero cuya difusión ocurre sobre todo a partir de los siglos X y XI). El primero, que penetra el suelo débilmente y con dificultad, echando la tierra a partes iguales en cada lado, está adaptado a los suelos blandos y livianos del mundo mediterráneo, mientras que el

segundo permite poner en valor los suelos pesados de las planicies de Europa del norte, obteniendo, gracias a la cuchilla (una hoja de metal que surca el suelo y facilita la penetración de la reja) labranzas más profundas y eficaces. Mucho más que las ruedas que a veces sirven de sostén al aparato, el arado supone el añadido de una vertedera, de madera o de metal, que echa la tierra hacia un solo lado, y a cierta distancia (véase la foto IV.3). Así, en lugar de acumular los terrones que sobrealzan la tierra a ambos lados del paso del arado, la vertedera compensa los huecos de cada surco con la tierra sacada del surco vecino y reconstituye así un suelo más plano y uniforme, que el rastrillo achica y prepara con mayor facilidad.

Pero este progreso sólo tiene verdadero sentido en la medida en que se integra en un nuevo sistema técnico, igualmente caracterizado por la mejora de la tracción animal. Los bueyes, que se empleaban tradicionalmente, van cediendo su lugar a los caballos, que son más fuertes y nerviosos, capaces de jalar un utillaje más pesado y de sacar un arado atascado en un suelo denso. Para ello, es necesario poner a punto un nuevo tipo de tiro, ya no de cruz, a la antigua usanza, sino con la forma, quizá desde finales del siglo XI, de collera, rígida y rellena de paja, que traslada el esfuerzo de la tracción hacia el punto donde la fuerza del animal es óptima. Mientras que para los tiros bovinos la puesta a punto de un yugo frontal constituye una mejora importante, el tiro en fila de los caballos demuestra ser todavía más eficaz. Se añade también la difusión, entre los siglos IX a XI, del herraje de los animales. La utilización de caballos para la labranza se atestigua por primera vez en el siglo IX en Noruega, y al parecer se benefició, desde la segunda mitad del siglo XI, de una amplia difusión. El recurso al caballo además tiene otra ventaja, en primer lugar casi involuntaria pero que resulta ser de gran alcance. En efecto, fuera de la época de labranza, el caballo proporciona grandes servicios para la transportación de gente y de mercancías, lo que favorece en particular la llegada de los campesinos a las ciudades y la comercialización de sus productos. Así, el desarrollo del caballo es particularmente importante, no sólo porque, asociado al arado de vertedera, permite la puesta en valor de suelos pesados, fértiles pero difíciles de trabajar, sino también por sus efectos sobre las relaciones entre ciudades y campos (Alain Guerreau).

El auge del campo es también el de la crianza de caballos, de bovinos (tanto de tiro como para la carne y la leche), de ovinos (tanto por el cuero y la lana como por la carne; pero su triunfo será sobre todo decisivo a partir del siglo XIV, a la medida del auge de la producción textil), y por último los

cerdos, tan fundamentales en la alimentación medieval y tan bien adaptados al equilibrio del campo, ya que para alimentarlos se saca provecho de las zonas sin cultivar y en particular de los bosques (montanera). En cuanto a los demás animales, se nota un contraste entre las zonas meridionales, en las que se mantiene una crianza extensiva, con el recurso masivo y cada vez más organizado a la trashumancia en Italia y en España, y las zonas de fuerte producción cerealera, en las que la crianza tiende a concentrarse ya sea en tierras reservadas al pastoreo, ya sea en los barbechos (donde abona el suelo) y en las zonas pobladas de árboles. Puede estimarse que durante el siglo XII el número de cabezas de ganado se duplica en Occidente. Pero entonces se alcanza, sobre todo a partir de la mitad del siglo XIII, un equilibrio cada vez más frágil, ya que el aumento de las superficies cultivadas restringe los espacios necesarios para la alimentación del ganado. La contradicción entre labranzas y crianza es tal que toda modificación de la relación entre *ager* y *saltus* puede cambiar las proporciones de las partes vegetal y animal de la alimentación humana.

Por último, un complemento notable lo aportan los cultivos no cerealeros, lentejas o chícharos sembrados entre los trigales, o también legumbres y árboles frutales. El principal de ellos con seguridad es la viña, importante tanto por sus aportes nutritivos como por el valor simbólico (eucarístico) del vino, que es tal que la cristiandad no puede vivir sin uvas. Es por eso que la viña, producto exigente en cuidados y en conocimientos, la cual impone un uso duradero del suelo que confiere a las parcelas un estatuto específico, se cultiva en toda Europa, inclusive en Escandinavia. En cuanto a los procedimientos medievales de vinificación, producen una bebida muy distinta al vino actual, a veces perfumada con especias y siempre con poco alcohol, pero que da lugar a un fuerte consumo (hasta dos litros diarios por persona).

Las otras transformaciones técnicas

En la Edad Media hay pocas invenciones técnicas verdaderas, y sin embargo opera en ese tiempo —y resulta decisivo— una difusión de técnicas conocidas con anterioridad, pero que habían permanecido las más de las veces sin aplicación práctica. Entonces, el progreso se lleva a cabo en la Edad Media menos por acumulación de innovaciones que por el establecimiento, en un contexto transformado, de un "sistema técnico" nuevo (Bertrand Gille). La estructura social desempeña un papel determinante en esto, porque si las

técnicas conocidas en la Antigüedad se usaban poco en ese momento, esto se debe en parte a que la esclavitud permitía disponer de una abundante fuente de energía humana, poco costosa y de uso fácil. Así que no era tan necesario desarrollar el uso de la fuerza animal o mecánica. Al contrario, la decadencia de la esclavitud vuelve más urgente el recurso a energías alternativas, y constituye así un factor notable del desarrollo técnico medieval. El molino de agua tal vez es el mejor símbolo de esto. Conocido desde el siglo I antes de nuestra era, ya que Vitruvio describe perfectamente su técnica, en el imperio romano permanece como una curiosidad intelectual, sin utilidad práctica. La realidad sigue siendo el uso del molino de mano, movido por esclavos (o eventualmente el molino de caballos). El recurso al molino de agua sigue muy de cerca la curva de decadencia de la esclavitud: se le ve atestiguado en el Bajo Imperio, un poco más a menudo en los siglos VIII y IX, en particular en los grandes dominios, mientras que el auge se vuelve verdaderamente significativo entre mediados del siglo X y el siglo XI, al grado de que el *Domesday Book* indica la existencia de un molino por cada tres poblados en promedio. Después, el siglo XIII es el del uso generalizado. En todas partes se usa la fuerza hidráulica para moler las harinas y para presionar los aceites. El molino de agua, a partir de entonces, es consustancial al paisaje del campo occidental, aunque también del de las ciudades (Tolosa, por ejemplo, cuenta entonces con alrededor de 40 molinos).

Igualmente importante es el desarrollo de una metalurgia artesanal. Es una novedad con respecto a la Antigüedad romana, que, centrada en un mundo mediterráneo caracterizado por la rareza del hierro y de la madera, y por la debilidad de los ríos, no daba a los metales más que un débil uso productivo. Al desplazarse el centro de gravedad europeo hacia el norte, las potencialidades naturales se amplifican y se comprueba un claro auge de la metalurgia a partir de la mitad del siglo X, sobre todo en los Pirineos, en el dominio alemán y en el norte de Francia. Las minas de donde se extrae el mineral de hierro se multiplican, pero también la búsqueda de hulla destinada a alimentar las fraguas. Casi siempre, éstas se instalan en regiones plantadas de árboles (la madera sigue siendo el principal combustible) y se benefician de abundantes ríos (cuya fuerza se usa para mover martillos y fuelles). Se desprende una rápida multiplicación, sobre todo en las regiones productoras, del utillaje de hierro, hachas para la tala, layas y hoces, piezas metálicas para los arados, herraduras para los caballos, y por supuesto también una alza en la producción de espadas y armas diversas. El dominio de las técnicas metalúrgicas no deja de mejorar, en particular en las fraguas

que los monjes cistercienses instalan en sus dominios durante el siglo XII. Habida cuenta de la importancia cada vez más crucial de estos productos, el herrero se vuelve, a menudo igual que el cura, el primer personaje del poblado. El molinero no tiene un estatuto menos importante, pero al ser el hombre del señor feudal, no deja de provocar desconfianza entre los aldeanos. De manera más general, el crecimiento del campo se traduce en un auge de la artesanía rural que, al rebasar el sencillo marco de la producción destinada al grupo familiar, es una creación medieval. Además de la fragua y el molino, en los poblados de los siglos XI y XII aparecen talleres en los que se trabaja la piedra y la madera, vidrierías, alfarerías, cervecerías y hornos para pan. En cuanto a las telas, se trata sobre todo de una producción urbana, aunque también era en parte rural, y las primeras operaciones del trabajo de la lana, hasta llegar a la hilatura, a menudo se llevan a cabo en el poblado (en particular gracias al uso de la rueca, a partir del siglo XIII), cuando los productos terminados no salen del taller señorial o de los monasterios cistercienses, que hacen de esto una especialidad. Estas producciones aldeanas no se destinan únicamente al consumo interno y en parte se venden en los mercados de los poblados próximos. En total, se estima aproximadamente en 10 o 15% la proporción de los artesanos rurales en los poblados (y se da por sentado que la mayoría siguen siendo al mismo tiempo campesinos).

Por último, para completar este panorama de los componentes del auge del campo, conviene añadir un último factor, en el que seguramente los hombres no desempeñan ningún papel activo, incluso si sacan provecho de sus efectos benéficos. La historia del clima, que ha adquirido una gran importancia en el transcurso del último medio siglo, ha podido demostrar la existencia de variaciones climáticas significativas durante la Edad Media. Después de una fase fría que llega a su fin en la época carolingia, empieza a darse un recalentamiento entre 900 y 950, para prolongarse hasta finales del siglo XII. Este ligero incremento de las temperaturas basta para provocar un retroceso de los hielos, una ganancia de altitud de la vegetación (favorable a la crianza montañesa) y, en la mayor parte de las regiones europeas, una elevación del nivel de las aguas subterráneas, que aumenta las posibilidades de instalación de poblados, siempre dependientes de un acceso al agua por medio de extracción. Si bien provoca un exceso de calor para los cultivos mediterráneos, esta modificación climática crea condiciones óptimas para los cereales y los árboles de Europa del norte, con lo que contribuyen todavía un poco más al desplazamiento del centro de gravedad

europeo. Ciertamente se podrá dudar de que el calentamiento climátic pueda explicar por sí solo el auge del campo de la Edad Media central, per la coincidencia cronológica es tal que debe considerarse un importante fac tor favorable, que acompaña la tendencia descrita anteriormente.

¿Cómo explicar el auge?

Resulta sorprendente comprobar, de acuerdo con Alain Guerreau, que a un fenómeno tan decisivo como el auge europeo de los siglos XI al XIII —y tanto más excepcional cuanto que la mayor parte de las sociedades tradicionales constituyen sistemas en equilibrio que no buscan el aumento de la producción— no se le ha dado una explicación satisfactoria o ni siquiera capaz de provocar la menor unanimidad. Un examen historiográfico mostraría con facilidad que se han formulado las concepciones más diversas, lo que lleva a una gran confusión teórica. Durante mucho tiempo se favorecieron los factores externos, como el surgimiento del mundo musulmán, al que Henri Pirenne había atribuido un papel en sentido negativo, como por reacción, mientras que Maurice Lombard invertía la perspectiva para evocar el llamado de Oriente, que, al estimular los intercambios, habría desencadenado el movimiento de crecimiento occidental. Hoy ya no se encuentran fundamentos suficientes para estas hipótesis y se centra la mirada más bien en causalidades internas. Para unos, es el aumento de la población lo que permite producir más: el factor demográfico se considera entonces como la causa principal (Marc Bloch), como "un pilar incuestionable" (Robert Fossier), incluso como el *primus motus*, "el motor que pone todo en marcha" (Roberto S. López). Pero el mismo Marc Bloch apunta que de ese modo sólo se logra que se desplace el problema, porque ¿cuál es entonces la razón de que la población empiece a aumentar? Otros autores otorgan el papel principal al progreso técnico: ya iniciado a finales de la alta Edad Media, permite aumentar la producción y por ende alimentar mejor a una población incrementada (Lynn White). La lógica se invierte, pero uno puede preguntarse de nuevo qué es lo que desencadena dicho progreso, puesto que, como ya se dijo, éste no se apoya en verdaderas invenciones, sino en la difusión de técnicas conocidas anteriormente pero dejadas de lado. Con bases comparables en parte, Pierre Bonnassie combina dos factores, que interactúan durante la alta Edad Media: la presión del hambre, terrible, incita a aumentar la producción, con el fin de satisfacer la exigencia de supervi-

vencia de los hombres, mientras que la aplicación de técnicas nuevas, lentamente difundidas, permite realizar este objetivo explotando suelos más difíciles; el fenómeno se iniciaría así, y desembocaría en un retroceso de la hambruna y por ende en un primer incremento de la población, lo que a su vez permitiría un nuevo auge de la producción.

En cuanto al filón historiográfico que abrió Georges Duby, éste pone el acento en una causalidad de tipo social. La reorganización feudal confiere un mejor asentamiento a los señores, deseosos en lo sucesivo de obtener mayores dividendos de sus dominios y capaces de someter a las poblaciones a un control más estricto. En términos de un vocabulario marxista, que entonces va viento en popa (1969), el impulso del crecimiento rural de Occidente "en última instancia debe situarse en la presión que ejerció el poder señorial sobre las fuerzas productivas" (y precisa que "esta presión cada vez más intensa resultaba del deseo que compartían la gente de la Iglesia y la gente de la guerra para realizar más plenamente un ideal de consumo al servicio de *Dios o para su gloria personal*"). A ésta pueden combinarse otras causas de naturaleza social, en particular, como lo he dicho, la decadencia de la esclavitud, que incita al progreso técnico y quizás explica la contribución de la aristocracia a la difusión de las nuevas técnicas. Por último, puede mencionarse el papel de los monasterios, cuyo ideal ascético se traduce en una práctica del esfuerzo redentor, concebido como una forma de adoración divina y que no deja de tener resultados tangibles, en particular en el caso de los cistercienses. De manera más general, hay en esto una actitud característica de la Iglesia cristiana, que mezcla concepción penitencial del trabajo y actitud nueva ante una naturaleza en vías de desacralización, y de la que se ha subrayado, a veces con cierto exceso, cuánto predispone a la innovación técnica (Lynn White, Perry Anderson).

Este breve recorrido del horizonte basta para sugerir que el problema de la interpretación del auge occidental de los siglos XI a XIII está lejos de haber quedado resuelto. Al menos puede excluirse la explicación unicausal y, cualquiera que sea la solución adoptada, un fenómeno esencial se debe quizás a los efectos de retroalimentación y de enlace circulares entre los diferentes factores (en particular entre alza demográfica y auge de la producción). Así pues, parece indispensable adoptar el marco explicativo más incluyente posible. Desde este punto de vista, las causalidades sociales parecen, entre todas las evocadas, las más pertinentes, pues tienen que ver con las *condiciones de posibilidad*, a la vez materiales e ideológicas, indispensables para semejante auge productivo, más allá de los medios técnicos

y humanos necesarios para ponerlo en marcha. Quizás haya que ir más lejos aún, pues queda todavía por explicar por qué los señores de pronto pueden ejercer una "presión mayor sobre las fuerzas productivas", sin suscitar una explosión social que anularía su esfuerzo. Así, la hipótesis sólo puede resultar viable si se demuestra que entonces se instalan nuevas estructuras sociales, lo que nos remite al tema ya evocado de la "mutación feudal". Por último, esto nos lleva a admitir que resulta imposible entender el auge occidental sin reconstituir la lógica global de la sociedad medieval, que, en definitiva, es la condición fundamental del auge, su causalidad no inicial pero envolvente. Así, de lo que hay que ocuparse ahora es de dar una visión de conjunto de la sociedad feudal y de su dinámica, remitiendo a las conclusiones toda eventual interpretación del auge occidental.

La feudalidad y la organización de la aristocracia

Puede considerarse, en un primer acercamiento, que la aristocracia, clase dominante en el Occidente medieval, se caracteriza por la conjunción del dominio sobre los hombres, del poder sobre la tierra y de la actividad guerrera. Sin embargo, los criterios y las modalidades de definición de esta oligarquía de los "mejores" no han dejado de cambiar. Por esto, Joseph Morsel invita a preferir la noción de *aristocracia*, que el historiador debe construir poniendo énfasis en la dominación social ejercida por una minoría cuyos contornos permanecen durante mucho tiempo bastante abiertos y fluidos, más que la de *nobleza*. Ciertamente, la caracterización como "noble" (*nobilis*: "conocido", y luego "bien nacido") es frecuente, pero sólo al final de la Edad Media puede otorgarse una verdadera pertinencia a la noción de nobleza, tal como la concebimos de manera espontánea, es decir, como categoría social cerrada y definida por un conjunto de criterios estrictos (entre los cuales la sangre desempeña un papel primordial). La nobleza, como grupo social y no como cualidad, no es sino la forma tardía y establecida de la aristocracia medieval. Por último, si bien la noción de aristocracia sólo tiene sentido en función de las relaciones de dominación que las representaciones sociales de la excelencia vienen a legitimar, es necesario precisar que la caracterización como "noble" no tiene pertinencia fuera de la dualidad que la opone a los no nobles. Ser noble es ante todo una pretensión para distinguirse de lo común, mediante un modo de vida, mediante actitudes y mediante signos de ostentación que van de la vestimenta a las maneras de

comportarse a la mesa, pero sobre todo mediante un prestigio heredado de la ascendencia. La nobleza es en primer lugar la distinción que establece una separación entre una minoría que despliega su superioridad y la masa de los dominados, confinados a una existencia vulgar y sin esplendor.

"Nobleza" y "caballería"

La formación de la aristocracia medieval es un proceso complejo, muy discutido entre los historiadores. Se considera comúnmente que la aristocracia, tal como se observa en los siglos XII y XIII, es resultado de la convergencia de dos grupos sociales distintos. Por una parte, podría tratarse de grandes familias que se remontan a veces a la aristocracia romano-germánica, cuya fusión he evocado, o al menos a los grandes de la época carolingia, que recibieron como prueba de su fidelidad el honor de gobernar los condados u otros principados territoriales surgidos del Imperio. Dicha aristocracia, que se define por el prestigio de sus orígenes, reales o principescos, condales o ducales (cuando no se atribuyen antepasados míticos), perpetúa un "modelo real degradado" (Duby), es decir, un conjunto de valores que expresan su antigua participación en la defensa del orden público, pero deformados a medida que éste va borrándose en un pasado cada vez más lejano. Por otra parte, habría que darles un lugar a los *milites*, en principio simples guerreros al servicio de los castellanos y que vivían en su entorno. Hacia el año mil siguen pareciendo asimilables a ejecutantes militares, pero su ascenso parece claro a finales del siglo XI y durante el siglo XII, a medida que reciben tierras y castillos en recompensa por sus servicios. De cualquier modo, es necesario cuidarse de perpetuar el mito del ascenso de la caballería de los *milites*, como si se tratara de entrada de un grupo constituido, que mejorara su estatuto para fusionarse finalmente con la nobleza carolingia. Si bien no hay duda de que la aristocracia tiene entonces una renovación e integra en su seno a nuevos miembros de estatuto relativamente modesto, la fusión que se lleva a cabo entonces es muy relativa, al seguir siendo importantes las diferencias, reconocidas como tales, entre los grandes *(magnates)* que invocan para sí altos cargos de origen carolingio y los simples caballeros *(milites)* de castillo. No obstante, la concepción misma del grupo aristocrático tiene entonces una redefinición importante, alrededor del calificativo mismo de *miles* y de la pertenencia a la caballería, a la que se accede mediante la celebración de un ritual (el espaldarazo) y que está provisto

de un código ético cada vez más estructurado. En una primera etapa, no hay equivalencia entre nobleza y caballería, ya que numerosos no nobles son armados caballeros. Pero poco a poco, e incluso si la superposición nunca es perfecta, puede concluirse que hubo una asimilación tendencial entre nobleza y caballería (los términos *miles* y *nobilis* tienden a volverse sinónimos). El entusiasmo de la nobleza por la caballería es tal que se vuelve difícil reivindicarse noble sin ser caballero, y la designación como *miles* termina incluso por considerarse más valorizadora que la antigua terminología de *nobilis* o *princeps*. Ciertamente, el espaldarazo no hace al noble, pero la equiparación de las dos nociones tiende a reservar el acceso a la caballería a los hijos de nobles (así como lo indican, por ejemplo, las constituciones de Melfi en 1231, o las de Aragón en 1235). También por medio del espaldarazo se lleva a cabo, sobre todo en el siglo XIII, la integración a la nobleza de hombres nuevos, generalmente servidores que viven en el entorno de un noble. Sin tal apertura, por lo demás cuidadosamente limitada, un grupo social tan reducido como la aristocracia pronto se habría visto encaminada a la decadencia, por no decir a la extinción.

La aristocracia feudal descansa desde entonces en un doble fundamento discursivo. Se define primero por el nacimiento: se es noble porque se tiene un origen noble, es decir, en la medida en que se puede hace valer el prestigio social de la ascendencia. Se trata de una identidad heredada. Pero a medida que la caballería se vuelve importante y se identifica con la nobleza, se trata al mismo tiempo de una pertenencia adquirida, que supone la asimilación de los valores del grupo y de las competencias físicas que hacen posible recibir el espaldarazo. Contrariamente a lo que se pensó durante mucho tiempo, el espaldarazo es una creación tardía, quizá de finales del siglo XI: pero en ese entonces no es más que una simple entrega de armas, que basta para "hacer al caballero", y no es sino en la segunda mitad del siglo XII cuando adquiere un carácter ritual más desarrollado. Se practica por lo general al final de la adolescencia, una vez que se ha seguido la formación ideológica y militar necesaria para la reproducción del grupo, y da lugar a grandes festejos, las más de las veces durante Pentecostés. El joven caballero recibe entonces su espada y sus armas de manos de un noble tan eminente como sea posible, que lleva a cabo después la *palmada*, golpe violento en la nuca o en el hombro con la mano o con la parte plana de la espada, rito de pasaje que simboliza quizás, en una manera muy adecuada para impresionar las mentes, los ideales del grupo al que se integra el joven promovido. La Iglesia desempeñó un papel importante en la puesta a punto

del ritual del espaldarazo, que bien podría derivarse de la liturgia de bendición y de entrega de armas a los reyes y a los príncipes, registrada durante la alta Edad Media y que luego se transformó y aplicó a personajes de menor rango, como los defensores de las iglesias y los castellanos en el siglo XI. En todo caso, la cristianización del espaldarazo, en su forma muy bien elaborada a partir de mediados del siglo XII, es patente. El ritual a menudo está precedido por una noche de oración en la iglesia; y la espada, antes de ceñirla a la cintura del nuevo caballero, se coloca previamente en el altar y se bendice. Más allá del ritual mismo, puede insistirse en el importante papel de la Iglesia en la estructuración de la ideología caballeresca.

Las formas del poder aristocrático

A los señalamientos anteriores les hace falta un elemento esencial para caracterizar a la aristocracia recién reconfigurada alrededor del término de *miles* y de los códigos de la caballería: el castillo. Joseph Morsel señaló atinadamente que la "castellanización de Occidente", entre los siglos X a XII, es el fundamento de dicha reorganización. Los castillos son de ahí en adelante los puntos de anclaje alrededor de los cuales se define el poder aristocrático y "el término de *miles* sirve a partir de ahí para subsumir el conjunto de los que realizan directa y exclusivamente la dominación social de un espacio organizado por los castillos". Entonces, el castillo es el corazón al mismo tiempo práctico y simbólico del poder de la aristocracia, de su dominación sobre las tierras y los hombres. La evolución de las formas de construcción de los castillos es en consecuencia un signo importante de las transformaciones de este grupo (véase las fotos II.1 y II.2). A partir de finales del siglo X y sobre todo durante el siglo XI, se multiplican por cientos, incluso por miles, los castillos de madera construidos sobre motas, montículos artificiales de tierra que pueden alcanzar los 10 o los 15 metros de altura, protegidos por un foso. Luego, sobre todo a partir del siglo XII y aunque se sigan construyendo entonces motas castrales, el castillo, cada vez con más frecuencia, se construye de piedra, y poco a poco deja de ser una simple torre o un torreón, a medida que se le van añadiendo diversas extensiones y recintos concéntricos cada vez más elaborados. Si bien su función defensiva resulta evidente, incluso ostensible, el castillo es primero un lugar donde vive el señor, sus parientes y sus soldados. Generalmente asociado con construcciones agrícolas, es también un centro de explotación rural y artesanal, así como un centro

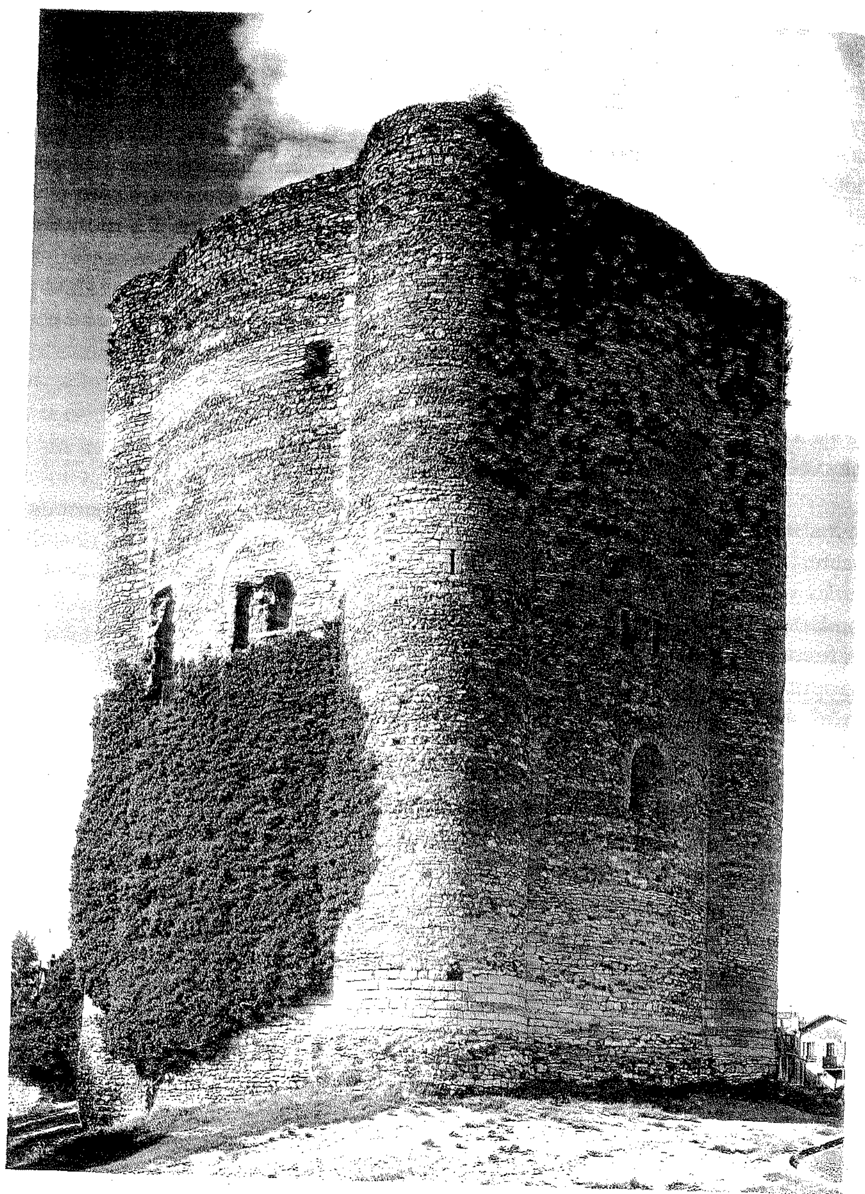


Foto II.1a. *Evolución de la construcción de castillos: torreón de Houdan (primera mitad del siglo XII).*

de poder, ya que es ahí donde los campesinos pagan sus rentas, y también donde se reúne el tribunal señorial. A menudo, se apropia del lugar más elevado (y cuando no es así, la mota o la arquitectura pone en evidencia la misma búsqueda de verticalidad). El castillo domina así el terruño, como el señor domina a sus habitantes. Símbolo de piedra o de madera, manifiesta la hegemonía de la aristocracia, su posición dominante y separada en el seno de la sociedad.

La actividad principal de la aristocracia, y a sus ojos la más digna, es sin duda la guerra. Ésta consiste, las más de las veces, en incursiones breves y con pocos muertos. En los siglos XI a XIII, las guerras entre reyes o entre príncipes son raras y las grandes batallas, como la de Bouvines, en 1214, son excepcionales, al punto de que Georges Duby pudo escribir que la bata-



FOTO II.1b. *La fortaleza de Loarre, con sus tres murallas sucesivas, es mucho más elaborada.*

Base de la Reconquista llevada a cabo por los aragoneses, la construcción inicial se remonta a mediados del siglo XI. Los reyes de Aragón residen ahí con frecuencia y fundan una comunidad de canónigos regulares. Para esta comunidad edifican, a principios del siglo XII, sobre la segunda muralla, una notable iglesia románica cuya cúpula está cubierta por un techo octogonal.

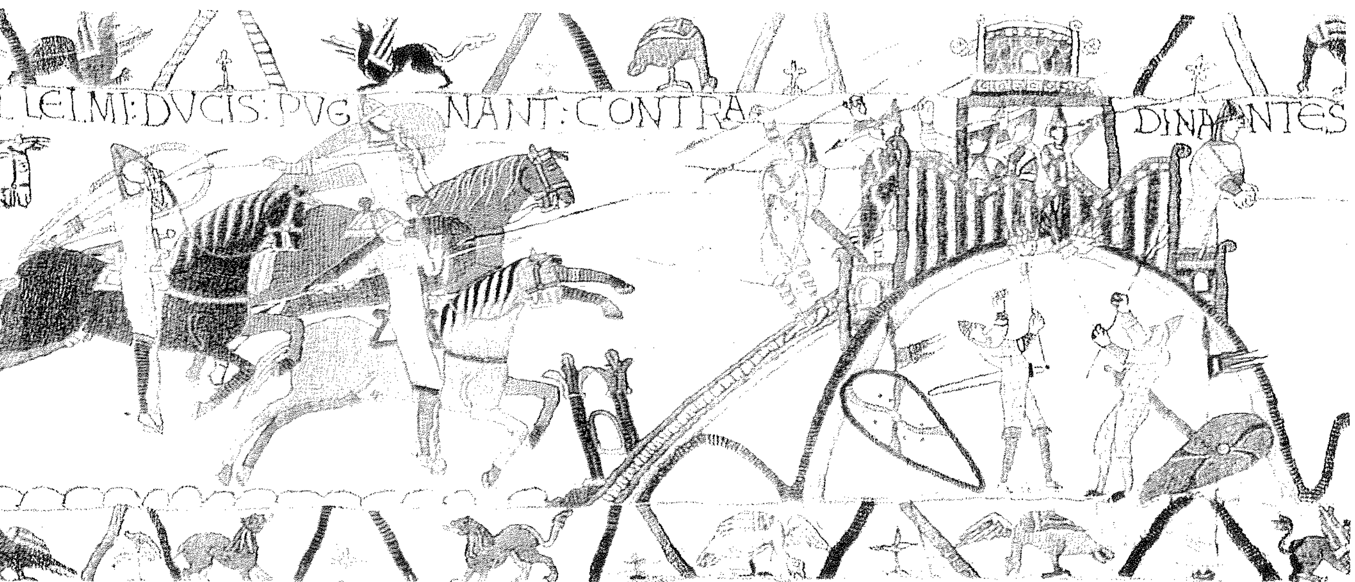


FOTO II.2. *Las conquistas del duque Guillermo de Normandía (tercera parte del siglo XI; bordado llamado de la reina Matilde, catedral de Bayeux).*

epcional por su amplitud (70 metros de largo) y su vigoroso sentido de la narración, el bordado de Bayeux (que *no es un tapiz*) relata y celebra las hazañas del duque Guillermo, así como los sucesos que lo conducen a la victoria decisiva contra el rey Haroldo, en Hastings (1066). Esta obra de propaganda, ica la subida de Guillermo al trono de Inglaterra, al asimilar a Haroldo a un perjuro cuya coronación era ilegítima, quizá debe una parte decisiva de su ón al clero, en particular al obispo Eudes de Bayeux. Muchas preguntas siguen *sin respuesta: ¿Fue Eudes quien encargó el bordado?* ¿Éste se realizó para ración de su nueva catedral, en 1077? ¿Se exponía temporalmente en otras iglesias del reino conquistado por Guillermo? Al menos se sabe que, en el se desplegaba en la catedral durante las fiestas de sus reliquias más preciadas, las mismas que Haroldo había utilizado —de acuerdo con el testimonio do— para prestar el juramento incumplido que *hizo de él un perjuro inapto para la dignidad real.* Así, en el tesoro de la catedral de Bayeux se juntan sagrado que determina el poder legítimo y la imagen que celebra su fuerza. El detalle reproducido aquí pone en evidencia el impulso de los caballos y el armamento de los guerreros del siglo XI: chaleco de mallas, escudo en forma de almendra, casco que protege la nariz y larga lanza que se tira durante Dinan, sitiada por los *milites* de Guillermo, permite darse una idea del aspecto de una mota castral: una elevación del terreno, una construcción central y una empalizada de madera para protegerla, que los sitiadores se apresuran a incendiar.

lla era lo contrario de la guerra caballeresca. Sin embargo, es preciso evitar reproducir la visión tradicional de la guerra privada entre señores, violencia sin límite característica de los desórdenes de la edad feudal. En efecto, la guerra responde entonces a una lógica propia, que predomina muy particularmente durante los siglos X y XI, la de la *faide* (Dominique Barthélemy). Su fundamento es el código de honor, que impone un deber de venganza, no sólo de los crímenes de sangre, sino también de los atentados a los bienes. El resultado es una violencia entre señores, innegable pero regulada y codificada: el sistema de la *faide* asocia episodios guerreros limitados, cuyo objetivo no es tanto matar como capturar enemigos por los que luego se pide un rescate, y una prudente búsqueda de compromisos negociados. La guerra *faidale* es menos el signo de un caos social incontrolable que una práctica que permite la reproducción del sistema señorial, al movilizar las solidaridades en el seno de la aristocracia sin dejar de regular *in fine* las luchas entre señores opositores, aunque también al manifestar cuánto necesitan los campesinos, víctimas principales de los saqueos, la protección de sus amos. En todo caso, la guerra noble se practica a caballo, ya que el combate a pie tiene la reputación de ser indigno (véase la foto II.2). El equipamiento requerido se perfecciona durante la Edad Media: además del indispensable caballo, que debe adiestrarse para el combate, y la espada de doble filo, de la que la literatura indica que es objeto de una verdadera veneración, la loriga (o cota de malla de hierro) sustituye al jubón de cuero grueso reforzado con placas metálicas de la época carolingia. Igualmente, al simple casco lo reemplaza el yelmo, que cubre nuca, mejillas y nariz. Si se añade el escudo y, a partir de finales del siglo XI, la larga lanza, sostenida horizontalmente en el momento del ataque rápido destinado a derribar al adversario (lo que se hace más difícil con la invención de los estribos), lo que lleva encima el guerrero son alrededor de 15 kilos de armamento. El conjunto es, además, bastante costoso, pues se estima que es necesario, a principios del siglo XII, disponer de alrededor de 150 hectáreas de propiedades para poder asumir los gastos necesarios para el ejercicio de la actividad caballeresca. Por último, aunque los caballeros los desprecien, los soldados de infantería, surgidos de las milicias urbanas o de los rurales libres, desempeñan un papel cada vez más importante, como ayudantes de los caballeros, en espera de que, a finales de la Edad Media, arqueros y ballesteros determinen a menudo el final de los combates.

Atestiguados a partir de principios del siglo XII, los torneos son otra manera de exhibir el estatuto dominante de la aristocracia y de regular las re-

laciones en su seno. Demostraciones de fuerza destinadas a impresionar, se trata de batallas ritualizadas, que reúnen a varios equipos, provenientes de regiones distintas y que, a menudo, se oponen de tal manera que reproducen las tensiones entre las facciones aristocráticas. Los caballeros armados con su larga lanza emprenden ataques colectivos, que dan lugar a peleas a menudo confusas, cuyo objetivo es derribar a los adversarios, y de ser posible, lograr hacer prisioneros, por quienes se pide un rescate. Pruebas de proezas que pone en pie de igualdad a modestos caballeros y a grandes príncipes, el torneo es para que los especialistas más renombrados tengan la ocasión de recibir fuertes sumas de dinero; a veces permite a los hijos menores desprovistos de herencia, como el famoso Guillermo *el Mariscal*, ser recompensados con el matrimonio con una heredera de alto rango y adquirir así una posición social envidiable. Pero tales prácticas, que permiten a la aristocracia redistribuir parcialmente las posiciones en su seno, en particular a través del acceso al matrimonio, suscitan fuertes condenas de la Iglesia a partir de 1130. Esta última subraya entonces que los torneos hacen correr inútilmente la sangre de los cristianos y desvían la atención de los caballeros de los justos combates que legitiman su misión. La caza, otra actividad emblemática de la nobleza, también es condenada por la Iglesia. Su función económica es poco importante, ya que ahora se sabe que —lejos de la imagen deformada que proporcionan las descripciones literarias— menos de 5% de la provisión de carne de las mesas nobles lo proporciona la caza. Regresaré a este punto en el capítulo VI, pero puedo indicar ya que la caza cumple sobre todo una función social (Anita y Alain Guerreau) y manifiesta ante todos el prestigio del noble que cabalga, que domina la naturaleza y el territorio. Libre de pasar con su tropa y su jauría por donde mejor le parezca, afirma su poder sobre el conjunto del espacio señorial. Así, todas las actividades de la nobleza tienen al mismo tiempo una finalidad material y una significación simbólica, que apunta a manifestar prestigio y hegemonía social.

Ética caballeresca y amor cortés

A medida que se profundiza la unificación del grupo caballeresco, se consolida también su código de valores. Éstos quedan exaltados de manera particular, desde la primera mitad del siglo XII, en las canciones de gesta (como *El cantar de Roldán*), los relatos épicos que juglares y trovadores cantan en

las cortes señoriales y principescas, y un poco después en los *romans* de caballería (primer género literario no cantado de la Edad Media, pero no obstante destinado a recitarse durante las festividades castellanas). Los primeros valores por considerar son la "proeza", es decir, la fuerza física, el valor y la habilidad en el combate, pero también de manera más específica en la sociedad feudal, el honor y la fidelidad, sin olvidar un sólido desprecio por los humildes, fácilmente comparados a la montura en la que cabalga el noble y que dirige a su antojo. Su ética descansa también en la generosidad. Al contrario de la moral burguesa de la acumulación, un noble se distingue por su capacidad para gastar y distribuir. Se entrega de buena gana a la rapiña a costa de sus vecinos, de tal suerte que los no nobles lo describen como un rapaz ávido y lleno de codicia. Pero si cobra botines, lo hace para poder vestirse con más esplendor, para ofrecer fiestas más suntuosas, para mantener un entorno más numeroso que realza su prestigio, para manifestar su generosidad respecto de los pobres (sin olvidar la necesidad de hacer frente a los gastos militares indispensables para mantener su rango). Así, incluso si los gestos que suscita pueden a veces parecérsele, la generosidad aristocrática se distingue de la caridad, virtud cristiana por excelencia que debe llevarse a cabo en la humildad de un vínculo fraterno. Para el aristócrata, se trata de distribuir y consumir con exceso y ostentación, para afirmar mejor su superioridad y su poder sobre los beneficiarios de su prodigalidad.

Pero estos valores esenciales no tardan en resultar insuficientes. Y es que, muy pronto, la Iglesia desempeña un papel importante en la estructuración de la caballería y su unificación alrededor de un mismo ideal. Esto supone distinguir entre los malos caballeros, saqueadores, tiránicos e impíos, y los que ponen su fuerza y su valentía al servicio de causas justas, como la protección de la Iglesia y la defensa de los humildes. Así, la Iglesia se esfuerza por trasmitir a los caballeros los antiguos valores reales de justicia y de paz (Flori). Durante las asambleas de paz de Dios, a finales del siglo X, y luego a lo largo de los siguientes siglos, la Iglesia intenta obtener de los guerreros que no ataquen a aquellos que, clérigos o simples laicos, no pueden defenderse, y que respeten ciertas reglas, como el derecho de asilo en las iglesias y la suspensión de los combates durante los domingos y las fiestas principales. Poco a poco, la Iglesia insiste también en los inconvenientes de las guerras entre cristianos y hace esfuerzos por desviar el brío combativo de la nobleza hacia los infieles musulmanes. Esto lo logra exitosamente con la Reconquista y mucho más con la cruzada, que, según la predicación de Urbano II en Clermont, en 1095, confiere un objetivo verdadera-

mente digno a la caballería: "que ahora luchen legítimamente contra los bárbaros aquellos que peleaban contra sus hermanos y sus parientes". Ciertamente este ideal, que tiende a hacer del caballero un servidor de Dios y de la caballería una milicia de Cristo *(militia Christi),* no es por completo nuevo (la *militia* ya era, en la época carolingia, el nombre que unificaba a los servidores de un Imperio ordenado por Dios), pero entonces se reformula de manera que constituya el eje que estructure al grupo de los *milites*. Así, la aristocracia se beneficia de un importante incremento de legitimidad, ya que, al mismo tiempo que los clérigos hacen esfuerzos por canalizar y encuadrar la actividad y la ideología caballerescas, afirman que el oficio de las armas fue deseado por Dios y resulta necesario, mientras se ponga al servicio de fines justos.

Ciertamente, existen innumerables conflictos y rivalidades entre clérigos y caballeros, y los valores de unos y otros están lejos de convergir en todos los aspectos, como lo recuerda en particular la oposición clerical a la caza y los torneos, ocupaciones favoritas de los nobles. En el centro de las divergencias, pueden identificarse por una parte la violencia guerrera, que la Iglesia condena cuando se ve amenazada por ella y que aprueba cuando sirve a sus intereses, y por otra parte, la sexualidad y las prácticas matrimoniales, que son objeto de concepciones confrontadas (véase el capítulo IX en la segunda parte). Y sin embargo, incluso en estos terrenos, una vez pasada la primera mitad del siglo XII, las tensiones se hacen menos agudas y los acercamientos se acentúan. Un ejemplo que se ha vuelto particularmente aclarador por los análisis de Anita Guerreau-Jalabert es el del amor cortés (a esta expresión del siglo XIX, hay que preferir la terminología medieval de *fin'amors*, es decir, el amor más fino, el más puro). Antes de que se retomara en los *romans* del norte de Francia a partir de la segunda mitad del siglo XII, este tema es primero una creación de la poesía lírica meridional, género cantado en las cortes aristocráticas e ilustrado en primer lugar por la producción de Guillermo IX, duque de Aquitania (1071-1127).

El *fin'amors* es la afirmación de un arte refinado del amor, que contribuye a marcar la superioridad de los nobles y a distinguirlos de los dominados, cuyo conocimiento del amor no puede sino ser vulgar u obsceno (como lo muestran los *fabliaux*, esos "cuentos satíricos" que, al entrar en el repertorio de los trovadores a partir de la segunda mitad del siglo XII, hacen escarnio de clérigos, campesinos y burgueses, presentados en situaciones burlescas o grotescas, y permiten al público noble mofarse de su baja estofa). Pero el *fin'amors* contiene también, al menos en sus primeras expresiones

meridionales, una dimensión subversiva. En efecto, pone en escena un amor adúltero, como en el caso ejemplar de Lanzarote del Lago, prendado de Ginebra, esposa del rey Arturo. Además, invierte la norma social de sumisión de la mujer en beneficio de una exaltación de ésta, que asume ante su pretendiente una posición de señor feudal respecto de su vasallo: así pues, mediante la relación amorosa, lo que se exalta o se pone a prueba es la fidelidad vasallática. Si bien no se excluye la relación sexual, ésta sólo puede lograrse al término de una larga serie de pruebas cuyo ritmo y cuyas modalidades quedan impuestos por la dama (la más elevada consiste en compartir el mismo lecho, desnudos, evitando todo contacto físico). El amor cortés es, así, una ascesis del deseo, mantenido insatisfecho por tanto tiempo como sea posible, con el fin de incrementar su intensidad y de sublimarlo con hazañas caballerescas realizadas en nombre de la amada. El *fin'amors* deriva así en un culto del deseo, un amor del amor: convencido de que la pasión termina cuando logra su objetivo, hace pues de su imposibilidad la fuente del más alto júbilo *(joy)*.

Con esto, el *fin'amors* abre el camino a un acercamiento con la ideología clerical, ya que plantea, como signo de la distinción nobiliaria, la sublimación del deseo sexual y la búsqueda de un amor elevado, lo más lejano posible de la vulgaridad de un amor carnal consumado sin buenas maneras. El *fin'amors* tiende incluso a una mística del amor, que roza el calco de lo sagrado cristiano: no hay mucha diferencia entre la dama amada y Nuestra Señora; y su cuerpo a veces es venerado como si de una santa reliquia se tratase. Y si bien *Tristán e Iseo* ilustra las consecuencias destructivas del amor (lo que quizás explica su escaso éxito en las cortes aristocráticas), los *romans* de Chrétien de Troyes, un clérigo que escribió entre 1160 y 1185 para las cortes de Champaña y de Flandes, se empeñan al contrario en superar las contradicciones creadas por las temáticas corteses, en particular al poner en escena la compatibilidad entre el *fin'amors* y la relación matrimonial. Este objetivo irónico se alcanza claramente en su *Parsifal o el cuento del Grial* (hacia 1180), donde, como en todos los *romans* posteriores del abundante ciclo del Grial, la temática amorosa pasa a un segundo plano, mientras que se impone como ideal supremo de la caballería la búsqueda de un objeto que no es sino el cáliz que recibió la sangre de Jesús crucificado.

Con toda evidencia, la literatura cortés no es reflejo de la realidad aristocrática. Más bien, se trata de expresar sus ideales y de resolver, de manera imaginaria, las tensiones que la atraviesan. A menudo se ha subrayado, de acuerdo con E. Köhler, que la literatura cortés expresaba las aspiraciones

de la pequeña nobleza de los *milites*, en particular de los jóvenes que permanecían sin tierras, deseosos de integrarse plenamente a la aristocracia y acosados por el sueño de una alianza con una mujer de alto rango. No resulta menos improbable que, en las formas clásicas que algunas grandes casas principescas contribuyen a darle, esta literatura permita confirmar un ideal común a toda la aristocracia, atenuando sus jerarquías internas. Sobre todo, el acercamiento progresivo con el pensamiento clerical es considerable. Ciertamente, los esfuerzos de las cortes más grandes, como la de los reyes Plantagenet, por colocar en un plano de igualdad caballería y "clericato" (el clero), están lejos de corresponder a la realidad. Y no todos los aristócratas se comportan ni como perfectos miembros de la *militia Christi*, ni como copias exactas de los héroes de *roman*, preocupados por la idea de rebasarse a sí mismos y comprometidos en una búsqueda cada vez más espiritual. No obstante, a fin de cuentas, algo queda de tal educación: a finales del siglo XII y después, el caballero que quiere mantener su rango, e incluso distinguirse ante sus iguales, ya no puede contentarse con ser valeroso (audaz y fuerte); también ha de ser *sabio*, lo cual, más allá de la obligación vasallática de ser buen consejero, supone la integración de una ética marcada por la enseñanza clerical y el reconocimiento de que la dominación social no puede legitimarse sólo mediante la fuerza, sino que impone la preocupación de justicia y el respeto de los valores espirituales promovidos por la Iglesia ("Toda vuestra sangre debéis derramar para a la santa Iglesia resguardar", dice un tratado de caballería, hacia 1250). Mientras que en los siglos X y XI la aristocracia se oponía a la Iglesia en casi todos sus valores, se establecieron puntos de unión cada vez más numerosos, a tal grado que la primera reconoce finalmente la primacía de los valores cristianos y acepta someterse a ellos, al menos de manera ideal. Tal vez esto se debe a que, mediante su contribución a la elaboración de los rituales y de la ética caballeresca, la Iglesia proporcionó a la aristocracia las justificaciones más sólidas de su dominación social y uno de los mejores cimientos de su cohesión interna.

Las relaciones feudovasalláticas y el ritual de homenaje

El vasallaje se considera como uno de los rasgos más característicos de la sociedad medieval. Sin embargo, al contrario de las visiones clásicas que hacían de las "instituciones feudales" un sistema homogéneo y bien estructurado, actualmente hay tendencia a restringir la importancia del feudo y

del vínculo vasallático, que sólo conciernen a una ínfima proporción de la población (1 o 2%). Este cambio de perspectiva lo adopta con fuerza R. Fossier, cuando califica las relaciones vasalláticas como "epifenómeno sin importancia", lo cual, a pesar de todo, no debería hacer olvidar que estructuran al menos en parte las relaciones en el seno de la clase dominante. Sin embargo, incluso entre los dominantes, no todas las concesiones de bienes adoptan la forma del feudo y el vasallaje no es sino uno de los tipos de vínculo —al lado de los pactos de amistad, juramentos de fidelidad, asociaciones entre señores laicos y monasterios, etcétera— que garantizan las solidaridades y la distribución del poder en el seno de la aristocracia (Morsel).

No obstante, no puede eliminarse toda la importancia a la relación vasallática que formaliza entre dominantes (puede implicar a prelados) un vínculo de hombre a hombre, entre un señor y su vasallo. Se trata de una relación a la vez muy próxima y jerárquica, que tiene tintes de un valor casi familiar, como los indican los términos empleados: el *senior* es el mayor, el padre; el *vassus* es el joven, cuando no se le califica como *homo* o como *fidelis*. En su forma clásica, esta relación implica un intercambio asimétrico. El vasallo es el hombre de su señor y se compromete a servirlo conforme a las obligaciones de la costumbre feudal. Ésta varía de manera importante según las épocas y las regiones, pero tres aspectos se vuelven esenciales en el servicio vasallático: la obligación de incorporarse a las operaciones militares emprendidas por el señor (por una duración que primero es fluctuante y que tiende a reducirse a 40 días por año, a lo cual se añade un periodo de vigilancia del castillo señorial), la ayuda financiera (en diversas circunstancias que el señor decide a su antojo, pero que después son limitadas, en particular en Francia y en Inglaterra, en los casos de espaldarazo y de matrimonio de los hijos, de pago de un rescate, de partida a la cruzada o en peregrinación) y, por último, el deber de aconsejar bien al señor. Entre estas tres obligaciones importantes, la primera resulta particularmente determinante, ya que es la base principal sobre la que se forman los ejércitos feudales. A cambio, el señor debe a su vasallo protección y respeto; le da testimonio de su generosidad (y por lo tanto también de su superioridad) mediante regalos y asume generalmente la educación de los hijos del vasallo, quienes dejan la casa paterna durante la adolescencia para vivir con el señor. Por último, y sobre todo, el señor provee a su vasallo con un feudo que le permite mantener su rango y cumplir con sus obligaciones. Más que como un bien o una cosa, el feudo debe considerarse como la concesión de un poder señorial, que puede apoyarse en una tierra y sus habitantes, aun-

que también puede limitarse a un derecho particular, por ejemplo el de ejercer la justicia, de cobrar un impuesto o un peaje.

La relación vasallática está instituida por un ritual, el homenaje, que, en su forma clásica, resulta sobre todo característica de las regiones del norte del Loira. Puede dividirse en tres partes principales. El homenaje propiamente dicho consiste en un compromiso verbal del vasallo, que se declara el hombre del señor, y va seguido de la *immixtio manuum*, en la que el vasallo, arrodillado, coloca las manos juntas entre las de su señor (este ademán, que expresa claramente una relación jerárquica en la que la protección responde a la fidelidad, es tan importante en la sociedad feudal que transforma las modalidades de la oración cristiana, la cual ya no se lleva a cabo a la antigua usanza, con los brazos abiertos y las manos hacia el cielo, sino con las manos juntas, sugiriendo así una relación de tipo feudal entre el cristiano, el *fiel*, y *Dios*, el *Señor*). La segunda parte del ritual, denominada fidelidad, consiste en un juramento, prestado sobre la Biblia, y un beso entre el vasallo y el señor, a veces en la mano, pero casi siempre en la boca *(osculum)*, de acuerdo con un uso frecuente en la Edad Media. Por último, viene la investidura del feudo, manifestada ritualmente con la entrega de un objeto simbólico, como un trozo de tierra, un bastón, una rama o un atado de paja. En total, el ritual forma un conjunto simbólico elaborado en el que participan ademanes, palabras y objetos, con la finalidad de construir una relación a la vez jerárquica e igualitaria. Como lo mostró claramente Jacques Le Goff, el ritual del vasallaje instaura, de manera visible y concreta, una "jerarquía entre iguales", con lo que estructura las diferencias internas de una clase que, en su conjunto, se considera por encima del hombre común.

Los orígenes de la relación vasallática se remontan a la época carolingia. Desde mediados del siglo VIII se observa la práctica del juramento, mediante el cual el rey o el emperador se esfuerza por garantizar la fidelidad de los grandes, a quienes confía los "honores" que son los cargos públicos, en particular el gobierno de las provincias. Luego, en la época de Carlomagno y de Luis *el Piadoso*, el compromiso vasallático, que es una forma de "recomendación" mediante la cual se ponen bajo la protección de un personaje eminente, reconociendo deberes para con él, se generaliza como forma de subordinación, uniendo a todos los hombres libres con grandes nobles y, de manera indirecta, con el emperador. Ciertamente, en la actualidad ya no se cree que exista un cuadro "clásico" de la feudalidad cuya cuna sería el norte de Francia, en comparación con el cual las otras variantes no serían

sino formas "degradadas". Así pues, hay que hacer lugar a una extrema diversidad regional, que aquí no puede sino evocarse de manera muy breve ("no existe *una*, sino *varias feudalidades*", subraya R. Fossier). Así, al sur del Loira, el compromiso del vasallo puede quedar sellado con un simple juramento de fidelidad, mientras que en ciertas regiones mediterráneas la relación vasallática, más igualitaria y con menos obligaciones, se establece a menudo sobre la base de un contrato escrito, como en Cataluña, desde el siglo XI. Al contrario, en el mundo germánico, la jerarquía interna de la nobleza es tan pronunciada que el beso, considerado demasiado igualitario, se elimina del ritual del vasallaje; además, en oposición a la tendencia a volver indisociable el homenaje y la investidura, se mantiene por mucho tiempo un plazo de alrededor de un año entre el establecimiento del vínculo vasallático y la entrega del feudo, mientras que la afirmación de los "ministeriales", servidores de origen a veces servil que se integran al grupo de los *milites* que dependen de los castellanos, mantiene una fuerte separación entre la caballería y la nobleza, y aplaza su unificación. Finalmente, para tomar un último ejemplo, el mundo normando (Inglaterra incluida), donde los historiadores ven a menudo el prototipo de la fidelidad vasallática, se beneficia con la vigorosa reorganización dirigida por Guillermo *el Conquistador;* en este caso, la obligación militar de los vasallos sigue siendo particularmente fuerte, aunque se reemplace sin problemas a partir del siglo XII con una contribución en dinero (el *scutagium),* lo que permite a los grandes señores y al rey reclutar mercenarios, considerados más seguros, e incluso pagar a los vasallos para garantizar su compromiso más allá de la duración acostumbrada de las campañas.

A pesar de las grandes diferencias regionales, puedo señalar algunas evoluciones de conjunto, empezando con la difusión de la feudalización. En los siglos X y XI existen todavía muchos alodios, tierras libres que sus propietarios mantienen en forma directa. Éstos gozan de privilegios, pero también están obligados al servicio militar y a la participación en los tribunales condales. Después, durante los siglos XI y XII las tierras de Occidente dejan poco a poco de ser alodiales: mientras que las más modestas se integran a un dominio señorial, los alodios más importantes se ceden generalmente a un poderoso que luego los concede como feudo. En el siglo XIII, los alodios subsisten sólo de manera marginal, lo que significa por una parte que todas las tierras quedan en lo sucesivo integradas al sistema señorial y, por la otra, aunque de manera menos generalizada, que una parte importante de dichas tierras son mantenidas como feudos. Ciertamente, es nece-

sario tener en cuenta las tierras de la Iglesia, de las cuales una proporción notable escapa a las relaciones feudovasalláticas, y las regiones, en particular meridionales, donde dichas relaciones no tienen más que una importancia relativa. No puede negarse, sin embargo, que una *parte significativa* del control ejercido sobre las tierras (y los hombres) pase por el establecimiento de los vínculos vasalláticos, lo que les confiere una innegable importancia.

Al mismo tiempo, los vínculos feudovasalláticos son víctimas de su éxito, y su eficacia tiende a reducirse a medida que su uso se hace más frecuente y la red de las dependencias vasalláticas, más densa. Una de las principales dificultades aparece cuando se vuelve común que un mismo caballero preste homenaje a varios señores diferentes. Esta pluralidad de homenajes, bien probada desde el siglo XI, es ventajosa para los vasallos, pero afecta el buen cumplimiento del servicio vasallático y puede incluso poner en duda el respeto de la fidelidad jurada, en los casos en que habría que servir a dos amos rivales entre sí. Durante un tiempo se cree haber encontrado el remedio al instituir el homenaje ligio, homenaje preferencial que conviene respetar por prioridad; pero la solución no dura mucho, pues el homenaje ligio, a su vez, se multiplica. Por último, la evolución más peligrosa se debe al hecho de que el control del señor sobre los feudos que otorga se atenúa sin cesar. Si bien al principio se trataba de una concesión acordada personalmente al vasallo y destinada a recuperarse a su muerte, el feudo se trasmite cada vez más como herencia del vasallo a sus descendientes, así como lo expresa el adagio "el [vasallo] muerto coge al vivo". A veces, el señor exige el homenaje de todos los hijos del difunto *(parage)* o se reserva el derecho de elegir al hijo que considera más capaz, pero generalmente a partir de mediados del siglo XII sólo el mayor presta homenaje, y sus hermanos se convierten eventualmente en sus propios vasallos *(frérage)*. Sea como sea, en lo sucesivo el feudo parece pertenecer al patrimonio familiar del vasallo, quien a veces también se permite venderlo. Al señor ya no le queda sino hacer esfuerzos por mantener, al correr de las generaciones, el reconocimiento de las obligaciones vasalláticas. Eso es lo que manifiestan la *reiteración* del homenaje en el momento de cada trasmisión hereditaria del feudo, así como el establecimiento de un derecho de sucesión (el *relevium*, a veces muy elevado y que el señor fijaba de manera arbitraria, pero generalmente reducido a un año de ingreso del feudo). Por último, el señor conserva el derecho de castigar las faltas de los vasallos, e incluso la posibilidad de confiscar el feudo (el derecho de *comiso*) en caso de falta grave. Pero, en la práctica, la confiscación es cada vez más difícil de llevar a cabo y se limita a los casos de

traición flagrante o de agresión directa al señor. En total, la trasmisión hereditaria de los feudos modifica el equilibrio de la relación entre señores y vasallos, distiende el vínculo personal establecido entre ellos, restringe las exigencias señoriales y contribuye a una autonomización creciente de los vasallos.

Diseminación y anclaje espacial del poder

Más que detallar las reglas del derecho feudal, es importante captar las formas de organización social y las dinámicas de transformación en el seno de las cuales las relaciones feudovasalláticas pudieron desempeñar cierto papel. Sin ser, en términos propiamente dichos, su causa, su difusión acompañó un proceso de diseminación de la autoridad, inicialmente imperial o real (es decir, del poder de mando y de justicia que se denomina el *ban*). Como se ha visto, desde la segunda mitad del siglo IX, los vínculos de fidelidad que sostenían la aparente unidad imperial se vuelven cada vez más frágiles, y las entidades territoriales confiadas a la alta aristocracia afirman su creciente autonomía. El siglo X es así el tiempo de los "principados", grandes regiones constituidas en condados o en ducados, cuyo amo confunde lo que concierne a su propio poder, militar y territorial, y la autoridad pública antes conferida por el emperador o el rey. La patrimonialización de la función del conde, que asume la defensa militar y ejerce la justicia, desemboca en la formación de mandos autónomos trasmitidos en forma hereditaria. El mismo proceso se repite después en un nivel inferior. Condes y duques utilizan el vasallaje como uno de los medios que les permiten, además de los vínculos de parentesco o de amistad, garantizar la fidelidad de los nobles locales, disponer de un entorno confiable y de un contingente militar tan importante como fuera posible. Luego, la cohesión de los principados cede a su vez, a finales del siglo X o durante el siglo XI, lo que la evolución hacia la trasmisión hereditaria de los feudos no hace sino acentuar. Con diferentes ritmos y de acuerdo con modalidades variables según las regiones —aquí, hundimiento precoz y total de la autoridad condal, como en el Mâconnais de G. Duby; allá, mantenimiento más duradero de esta última, que no hace sino otorgar concesiones limitadas y revocables, como en el condado de Flandes; sin hablar de una infinidad de situaciones intermedias—, una parte importante del poder de mando se inscribe a partir de entonces en el marco de los vicecondados y de las "castellanías", a las que se conceden o que acaparan el ejercicio de la justicia y el derecho de construir casti-

llos, que en otros tiempos eran prerrogativas de la autoridad real, y posteriormente de la condal. Por último, señoríos de extensión todavía más reducida se vuelven, a finales del siglo XI y durante el siglo XII, uno de los marcos elementales del poder sobre los hombres (una dominación que, en semejante contexto, hay que dudar en calificar, de acuerdo con nuestro vocabulario, como "política"). La norma de la lógica feudal consiste así en una diseminación de la autoridad hasta los niveles más locales de la organización social. Queda por señalar que, si bien hace de los reyes personajes dotados de una muy reducida capacidad de mando, la generalización del marco señorial se amplifica todavía más a finales del siglo XII y hasta el siglo XIII, mientras que se inicia ya una reafirmación de la autoridad real.

Para la historiografía del siglo XIX, estrechamente asociada con el proyecto de la burguesía implicada en la construcción del Estado nacional y que concebía su gesta como una lucha contra un antiguo régimen marcado por el feudalismo, semejante fragmentación señorial sólo podía aparecer como el colmo del horror y como el complemento lógico del oscurantismo medieval. Era entonces obligado insistir en los desórdenes y las destrucciones provocadas por las guerras privadas entre señores, con el fin de que apareciera con mayor claridad la "evidencia": la anarquía feudal y, por contraste, el orden aportado por un Estado nacional centralizado (del cual el Derecho Romano se constituye entonces como referente mítico). Es difícil no ver cuánto esta visión despreciativa de la Edad Media está ligada a la ideología del siglo XIX y a los intereses inmediatos de aquellos que la promovían. Entonces, ya era tiempo de que los historiadores sometieran tal herencia a la crítica, lo que queda ilustrado por el hecho de que, recientemente, se haya podido dar a una obra consagrada a la Francia de los siglos XI y XII el título de *El orden señorial*. Como lo indica su autor, para ello es necesario "imaginar que antes del Estado moderno, cierto equilibrio social y político pudo existir gracias a poderes locales y de aspecto privado" (Barthélemy). Incluso si está limitada y regulada por los códigos de la *faide* (término germánico relativo al derecho de venganza), no se podría negar la violencia de dicho orden, ni la ruda explotación que impone a la mayoría de los productores. De este modo, la expresión no podría entenderse como un juicio de valor, sino sólo como un juicio de hecho: el orden reina en el mundo feudal, y no de manera ineficaz, sin lo cual no podría explicarse el impresionante auge del campo que se opera al mismo tiempo que la dispersión feudal de la autoridad. De hecho, ésta debe analizarse no tanto en términos de fragmentación (percepción negativa a partir de un ideal de Estado)

como de manera positiva, en tanto proceso de "anclaje espacial del poder" (Morsel). La concentración de poderes de orígenes distintos en manos de señores cercanos y exigentes incluso podría considerarse como uno de los elementos decisivos del crecimiento occidental. Al menos debe admitirse que esta forma de organización estaba lo suficientemente adaptada a las posibilidades materiales de producción y a la lógica social global como para que dicha combinación pudiese dar lugar a una poderosa dinámica que, por lo demás, no se reduce a la sola cuantificación económica, sino abarca el conjunto de los fenómenos que concurren en la afirmación de la civilización occidental.

De hecho, no es sorprendente que una reflexión de tal naturaleza surja hoy, en un momento marcado por un cuestionamiento del modelo clásico del Estado-nación. Este cuestionamiento opera de muchas maneras, a veces muy diferentes o hasta opuestas, si se considera el fuego cruzado entre las políticas neoliberales, que se esfuerzan por circunscribir el campo de intervención del Estado, por una parte, y, por otra, las reivindicaciones de autonomía, regionales o étnicas. Ciertamente, sería riesgoso acercar demasiado el mundo feudal y la situación actual, debido a la enorme diferencia de contextos; en particular debemos desconfiar de una argumentación que sacaría partido del ejemplo feudal para hacer la crítica de las peticiones de autonomía (a decir verdad el temor a la fragmentación invoca más bien la amenaza de "balcanización", mientras que la feudalización más bien podría servir de referencia a fenómenos como el auge de las policías privadas, o al retroceso de la autoridad pública ante el poder de los narcotraficantes, capaces de constituir verdaderos "feudos", que son otros tantos Estados dentro del Estado). En cuanto a la autonomía regional o local, concebida con una base étnica en el caso de los pueblos originarios, no se parece mucho a la fragmentación feudal, desde el momento en que se plantea la cuestión decisiva: la autonomía, ¿para quién?, ¿para qué?, ¿y en relación con qué? Aparece entonces que la fragmentación feudal es un instrumento de acentuación del dominio señorial, mientras que la autonomía indígena, que ciertamente puede fortalecer a la élite local, sólo es defendible en la medida en que sirve a un proyecto de transformación social y a un reforzamiento de las prácticas democráticas de participación colectiva y de control de los dirigentes. A nadie se le ocurriría proponer la célula feudal como modelo, y la única reflexión útil que la observación de este ejemplo puede aportar a la discusión actual es la siguiente: el auge material y cultural de una civilización no supone necesariamente una poderosa organización del Estado, ya que el

auge del Occidente medieval, tan poderoso y decisivo, se lleva a cabo en u mundo sin Estado, caracterizado por una dilución radical de la autorida central.

El establecimiento del señorío y la relación de *dominium*

Debido a que el vasallaje, limitado a los grupos dominantes, no concierne más que a una ínfima proporción de hombres (y mucho menos aun de mujeres), no podría constituir la relación social principal en el seno del sistema feudal. Ésta debe comprometer lo esencial de la población y definir el marco fundamental en el que se ejercen la producción y la reproducción social: por eso, no puede sino tratarse de la relación entre los señores y los productores que dependen de ellos (hay que notar que aquí el término *señor* designa al amo de un señorío, en relación con quienes dependen de él, y por lo tanto no tiene el mismo sentido que en la relación feudovasallática; por lo demás, el que detenta un señorío, por lo general lo recibió como vasallo de un señor más poderoso). Seguiré aquí los análisis de Alain Guerreau, quien da a esta relación entre señores y dependientes el nombre de *dominium* (o dominación feudal), pues implica —según los términos de la época—, por un lado, a un *dominus* (amo, señor), y por el otro, a productores ubicados en posición de dependencia. Estos últimos reciben el apelativo de *homines propii* (hombres del señor) o de *villanos* (*villani*, es decir, los habitantes del lugar, originariamente la *villa*). El término *villano,* que al principio no es peyorativo, es quizás el más adecuado, en primer lugar porque la noción moderna de *campesino* no tiene equivalente en las concepciones medievales. No se define en ellas a los hombres del campo por su actividad (el trabajo de la tierra), sino mediante el término de villano, que engloba a todos los *villageois* (aldeanos), sea cual sea su actividad (incluidos los artesanos) y que indica en lo esencial una residencia local. Tampoco indica un estatuto jurídico (libre/no libre), cuestión que resulta relativamente secundaria. La base fundamental de esta relación social es, con mucho, de orden espacial: designa a todos los habitantes de un señorío, los villanos (o *aldeanos*, si se prefiere) que sufren la dominación del amo del lugar. Además, al igual que el vínculo vasallático, esta relación se enuncia en los mismos términos que la relación del fiel con Dios *(homo/dominus).* Así, los villanos están, respecto del señor feudal, en la misma posición que los hombres ante Dios, de tal suerte que las dos relaciones se refuerzan mutuamente, como

un juego de espejos. Antes de precisar la naturaleza de la relación de *domi-um*, es indispensable definir el marco espacial en el que se establece y e, por la razón ya mencionada, es uno de sus aspectos decisivos.

El nacimiento de la aldea y el encelulamiento de los hombres

Ya sea que resulte del *chasement* de esclavos en los mansos o que tenga que ver con los alodieros, el hábitat rural de finales de la alta Edad Media se encuentra disperso y es inestable. Consiste en construcciones ligeras con armazón de madera (que no dejan al arqueólogo más que escasas huellas o ninguna). Fuera de algunos edificios más importantes, que hacen las veces de puntos fijos, estas frágiles residencias quedan abandonadas de manera periódica. Si se recuerda por otra parte que la agricultura en ese entonces es extensiva y parcialmente itinerante, se puede concluir que, todavía hacia 900, las poblaciones rurales de Occidente están estabilizadas de manera imperfecta. Luego, en momentos diferentes según las regiones (en lo esencial en la segunda mitad del siglo X y durante el siglo XI, pero a veces más tardíamente, como en el Imperio), opera un amplio reacomodo del campo. Junto al desbrozamiento y la conquista de nuevos suelos, se debe hacer lugar a la reestructuración de los patrimonios eclesiásticos, que, además del auge de las donaciones piadosas con las que se benefician entonces, dan lugar a una intensa práctica de cesiones, ventas o intercambio, misma que permite dar una mayor cohesión espacial a los dominios de la Iglesia. Esto contribuye, junto con otros fenómenos que afectan las tierras laicas, como la decadencia de los alodieros, obligados a colocarse bajo la dependencia de un poderoso, a que la división en parcelas quede establecida más claramente y a que se estabilice la red de caminos. Pero lo esencial es quizás el reagrupamiento de hombres *(congregatio hominum)* y la estabilización del hábitat rural, cada vez más hecho de piedra. El resultado es "el nacimiento de la aldea en Occidente", por poco que se quiera admitir, con Robert Fossier, que una aldea supone un "agrupamiento compacto de casas fijas, aunque también [...] una organización coherente del terruño circundante, y sobre todo la aparición de una toma de conciencia comunitaria sin la cual no hay 'aldeanos', sino sólo 'habitantes'". Hacia 900 no hay aldeas conformes a esta definición; hacia 1100, lo esencial del campo occidental está organizado de esta manera. Entre ambas fechas se estableció la red del hábitat rural que

—con el añadido de las nuevas aldeas implantadas durante los siglos XII y XIII en las zonas de colonización, y teniendo en cuenta el abandono de ciertos lugares— va a perdurar hasta el siglo XIX. Es evidente que se trata, si no de una revolución como Robert Fossier se siente tentado a decir, al menos de una mutación considerable, ya que dibuja la fisonomía del campo occidental por cerca de ocho siglos.

Lejos de ser homogéneo, este proceso se lleva a cabo de acuerdo con cronologías y modalidades muy variadas según las regiones (y en el seno de cada una de ellas). Particularmente precoz en Italia central, donde se inicia antes de la mitad del siglo X a iniciativa de los señores, da lugar al reagrupamiento del hábitat en aldeas adosadas a un castillo señorial, apretadas a su alrededor y rodeadas por una muralla fortificada. Esto no quiere decir que esta opción tenga una causa esencialmente militar (es, con mucho, más bien social e ideológica), ni que la fuerza sea su único vector (a menudo va acompañada de contratos relativamente favorables a los productores y de ciertas ventajas jurídicas). Eso no impide que sea ejemplo de un proceso fuertemente marcado por la voluntad de los dominantes y a veces también por la intervención de la Iglesia. Estas aldeas fortificadas adoptan el nombre de *castrum*, de donde surge la expresión de *incastellamento*, aplicada por Pierre Toubert a esta variante del reagrupamiento de los hombres, que no obstante no es tan general como se habría pensado al principio: si bien el *castrum* es su elemento principal, el reagrupamiento del hábitat no siempre se hace alrededor de un castillo y puede tomar la forma de aldeas abiertas, mientras que la mayor parte de los castillos no se construyen, de entrada, con el fin de reagrupar a la población y a menudo sólo adquieren esta función en una segunda etapa. En otras regiones del sur, mediterráneas o pirineicas, las aldeas castrales coexisten con las "aldeas eclesiales", igualmente fortificadas aunque centradas en un edificio de culto, mientras que resulta conveniente subrayar que si bien el reagrupamiento del hábitat es precoz, la estructuración de la circunscripción territorial *(finage)* y sobre todo la territorialización de las zonas sin cultivar pueden aplazarse hasta el siglo XIV. En la Europa del norte, el reagrupamiento de los hombres empieza después, y se puede señalar en él un papel importante de las comunidades aldeanas en formación. Al menos el reagrupamiento de las casas campesinas, a menudo al interior de una muralla de madera, parece menos forzado y la asociación del hábitat con un castillo puede ocurrir en una segunda etapa, una vez realizado el reagrupamiento. Por último, en las zonas de colonización, en particular en la península ibérica y en el este de Alemania, se trata a veces

de reagrupar un hábitat antiguo, y a veces de dar en seguida a una nueva implantación la forma de aldeas densamente pobladas.

En sus formas más variadas, este fenómeno puede definirse como un proceso de "encelulamiento", expresión forjada por Robert Fossier para designar el reagrupamiento de los hombres en el seno de entidades sociales localizadas, definidas por un centro —la aldea, el castillo—, por una circunscripción territorial estructurada por la red de parcelas y caminos, y por los límites que definen su extensión. Regresaré en el capítulo VI, en la segunda parte, al tema del encelulamiento, en particular al papel que desempeñan en él la Iglesia y el cementerio. Pero el resultado es desde ahora claro: los hombres están ahora "encelulados", al mismo tiempo reagrupados en aldeas más estables e integrados en el seno de estas unidades de base que se nombran *señoríos*. "Hacia 1100, todos los hombres quedan encerrados en la malla de una red de señoríos, cada una de cuyas células es el marco normal de la vida" (Fossier). Así, el encelulamiento asocia varios procesos: el nacimiento de la aldea, la generalización del señorío, y también la del marco parroquial (sobre el que abundaré en el capítulo VI). Aunque sean paralelos y contribuyan al mismo resultado, estos tres procesos no pueden, estrictamente, superponerse: la aldea, el señorío y la parroquia rara vez coinciden. Mientras que en el siglo XI, un señorío reagrupa generalmente a varias aldeas, a partir del siglo XII, y sobre todo del siglo XIII, se comprueba al contrario que varios señores ejercen su dominación en el seno de una misma aldea. Además de los coseñoríos que vinculan una institución clerical con un laico, o los *consorzi* italianos que asocian a veces a unos 10 amos para un mismo señorío, sucede cada vez con más frecuencia que, en el seno de la aldea, tierras y derechos específicos conciernen a amos diferentes (a tal punto que un mismo aldeano puede depender de varios señores en función de sus distintos bienes). El "encelulamiento" no significa la formación de una red uniforme de células homogéneas y unívocas, y toda la dificultad consiste entonces en determinar cómo se articulan los diferentes fenómenos mencionados. Entonces, puede darse por bueno que el señorío, que por lo demás es menos una entidad territorial que un *poder* específico, resulta ser muy movedizo, a diferencia de la rigidez propia del marco parroquial (así, la estabilidad de los lugares de culto contrasta con los frecuentes cambios de los sitios castrales). Por otra parte, en ciertas regiones, como la Francia del oeste, el hábitat sigue quedando en parte disperso, sin que por ello se contradiga la lógica del encelulamiento. La Iglesia y el marco parroquial desempeñan entonces un papel preponderante en la formación de "al-

deas fragmentadas". La expresión sugiere de manera pertinente que lo que hace la aldea no es tanto reagrupar sus casas como cohesionar a la *comunidad* de aldeanos (Pichot). En total, los fenómenos que confluyen en el encelulamiento pueden combinarse de diversas maneras, unas veces más estrictas, y otras más relajadas; pero el hecho de que se entremezclen y se encimen, sin superponerse perfectamente, parece ser parte de la dinámica de conjunto del proceso.

¿Es posible entonces definir mejor las apuestas del debate sobre "el año mil"? Para los defensores de la mutación, lo que ocurre en el siglo que está alrededor de esta fecha no es otra cosa que una fase aguda del proceso de encelulamiento de los hombres y de establecimiento del marco señorial. Lo que se nombra mutación, o incluso revolución, es un momento particularmente intenso de anclaje de la dominación señorial, en relación con la multiplicación de los castillos y las motas castrales. Algunos han tratado de identificar las reacciones suscitadas por dichas transformaciones, en particular en la "paz de Dios", proclamación lanzada por obispos y asambleas conciliares a partir de los años 975-990, que condenan las "malas costumbres" de los señores laicos, los exhortan al respeto de los clérigos y de los pobres, y llaman a la restauración del orden público y de la paz. Se apropian así de una preocupación abandonada por el poder real y se ganan el apoyo popular. De cualquier manera, Dominique Barthélemy hizo observar que este movimiento no es ni de origen popular ni antiseñorial, pues la Iglesia denuncia la violencia de la aristocracia laica en la medida en que ella misma es su víctima, y defiende de hecho sus propios señoríos ante una presión aristocrática que corre el riesgo de resultarle perniciosa. En su lucha contra la nobleza, a veces llama al rescate al pueblo, afectado por las mismas causas, lo que no deja de ser peligroso y amenaza con rebasar sus propios objetivos. Los movimientos de la paz de Dios, entonces, hacen intervenir a grupos populares, pero su objetivo fundamental es el mantenimiento de un orden señorial que la Iglesia quiere dominar. Las críticas a las tesis mutacionistas, igualmente, han hecho ver que, en este movimiento, no se opera ningún cambio de clase dominante. En ambos lados del año mil siguen siendo la aristocracia y la Iglesia las que dominan la organización social, pero ambas sufren una vigorosa reorganización. Como lo he dicho, de ahí en adelante la dominación aristocrática se ancla localmente y se vuelve más eficaz gracias a la remodelación espacial del campo. Pero la cuestión cronológica señalada por el debate sobre "el año mil" sigue sin resolverse: resulta claro que el encelulamiento no podría reducirse a los decenios próximos al

año mil; sus raíces se remontan a principios del siglo IX y se va puliendo lentamente, hasta pleno siglo XII. El carácter progresivo de los fenómenos y sus desfases, así como la ausencia de cronología uniforme aplicable a Occidente, ¿imponen acaso que se haga prevalecer esta dinámica plurisecular? ¿O se cree posible identificar, hacia 980-1060, una aceleración del proceso (castellanización, señorialización, edificación de iglesias, sin hablar de las transformaciones del orden eclesial, del que hablaré en el capítulo siguiente) en un número significativo de regiones? La polémica sobre el año mil se agota y estas dos opciones son tal vez menos incompatibles de lo que parecen ser. Lo esencial consiste en reconocer la naturaleza del proceso en curso: ya sea que se recurra a la noción de encelulamiento o que se prefieran otros términos, la reconfiguración socioespacial —cuyas facetas combinables de diferente manera son el castillo y el señorío, la iglesia y la parroquia, y la aldea y la comunidad— desemboca en la formación de un sistema dotado de una nueva coherencia y que es el marco de un auge de amplitud inédita.

La relación de dominium

Ya no se cree hoy, como lo quería la historiografía tradicional, que todos los productores dependientes del señor feudal eran siervos. Una de las aportaciones más notables de la obra de Georges Duby es la de haber mostrado que la servidumbre no era la forma central de explotación del feudalismo. Ciertamente, ésta existió y quizá puede considerarse resultado de la evolución de la alta Edad Media, cuando, paralelamente al eclipsamiento de la esclavitud, la distinción entre libres y no libres pierde su nitidez y ya no logra dar cuenta de las situaciones intermedias que entonces se multiplican. La servidumbre al final es la forma estabilizada de un estatuto intermedio entre la esclavitud y la libertad: el siervo ya no es una propiedad del amo, asimilada al ganado, pero su libertad está gravada con importantes limitaciones. Si bien la esclavitud es un cautiverio definitivo, el ritual de la servidumbre, utilizado en ciertas regiones y durante el cual el siervo lleva una cuerda en el cuello, parece significar un cautiverio imperfectamente liberado mediante una renta. Tres marcas principales expresan la limitación de libertad del siervo: la capitación o infurción, tributo mediante el cual se compra el cautiverio; la *mainmorte* o nuncio, que significaba la incapacidad de propiedad plena de un patrimonio y que imponía la sujeción por parte del amo de una parte de la herencia transmitida por el siervo; y por último,

el *formariage* u *ossa*, tributo pagado en el momento de contraer matrimonio y que manifestaba la limitación de la libertad matrimonial. Por último, habría que añadir la importancia de las corveas, servicio en trabajo que se le debía al amo, que no son exclusivas de los siervos, pero que, en su caso, quedaban más al arbitrio del señor. Este cuadro debería complicarse mucho al tener en cuenta la diversidad regional y sobre todo por el hecho de que algunas de estas obligaciones recaen a veces sobre campesinos libres. Por lo demás, no resulta seguro que la situación material de los siervos siempre sea más dramática que la de sus vecinos libres, y puede uno preguntarse si el peso específico de su condición no se debe sobre todo a la mancha humillante de una servidumbre que da lugar a múltiples situaciones de exclusión o de discriminación. Pero lo esencial es subrayar que la servidumbre es sólo una forma de explotación entre otras. Y si bien a veces, con el impulso dado por Georges Duby, tal vez se ha minimizado en exceso su papel, se puede concluir hoy que la servidumbre medieval no es ni dominante ni marginal. "No es el corazón del sistema, pero sí uno de sus cerrojos", manejado entre otras formas de explotación, unas veces abandonado y otras retomado (Dominique Barthélemy). Si bien la tendencia de conjunto se orienta más bien hacia la decadencia, la servidumbre puede, según las regiones y las épocas, concernir a la mitad de los aldeanos o desaparecer por completo, y se admitirá que, en situaciones promedio, afecta de 10 a 20% de la población rural.

Así pues, hay que analizar la forma más general de la dominación feudal, la que se instaura entre un señor y los villanos, que, de manera completa o parcial, dependen de él. La relación de *dominium* establecida entre ambos se manifiesta mediante un haz entremezclado y extraordinariamente variable de obligaciones, a las que es común atribuir un doble origen. La primera sería territorial y se fundaría en la posesión eminente del suelo, reivindicada por el señor. La segunda se derivaría de la diseminación del poder político y de la captación, en el nivel señorial, de las prerrogativas de la autoridad pública, es decir, esencialmente el imperativo de defensa militar, la preocupación por la paz y el ejercicio de la justicia. Como este poder de mando se llama *ban*, se ha querido forjar la expresión de "señorío banal" (por oposición a un simple señorío territorial), para expresar el hecho de que el descenso del poder en otros tiempos detentado por los soberanos o los condes hasta llegar a manos de los señores constituye una pieza clave del nuevo poder de estos últimos (Georges Duby). Pero esta expresión, sin fundamento en los textos medievales, tiene el inconveniente de sugerir que se

podría distinguir claramente, en el poder del señor, lo que se refiere al *ban* y lo que tiene que ver con lo territorial. Ahora bien, lo que caracteriza al señorío es justamente la *fusión* de estos dos elementos en una dominación única, lo que vuelve irrelevante la preocupación de diferenciarlos.

El señor explota de manera directa una parte del suelo claramente más reducida que en el sistema dominial de la alta Edad Media. Si bien puede alcanzar un tercio o la mitad de las tierras cultivables, se restringe a menudo a menos de una décima parte y se observa una fuerte tendencia de los señores a desentenderse de la actividad productiva misma. La mayor parte del *ager* (parte explotada del territorio), entonces, queda constituida por las *tenures* (conjuntos de parcelas dispersadas en zonas distintas de la circunscripción territorial) que los aldeanos cultivan de manera individual y libre, y que trasmiten a sus descendientes. Pero tienen, respecto del señor, un conjunto de obligaciones y deben pagarle múltiples rentas, unas de las cuales se cobran en el lugar mismo de producción, otras (las que dan reconocimiento del vínculo de dependencia) deben llevarse al castillo, por ejemplo una o dos veces por año, en una ceremonia ritualizada que incluye expresiones de sumisión. Este ritual es la forma visible de la relación de dominación feudal, y ya que pone al señor (o a su representante) en presencia de sus dependientes, parece justificar la observación de Marx, quien subraya que la sociedad medieval está fundada en una "dependencia personal", de tal suerte que "todas las relaciones sociales aparecen en ella como relaciones entre personas". Puede evocarse aquí la amplia gama de rentas y deberes impuestos por los señores, pero es conveniente subrayar que su combinación misma, en proporciones y modalidades específicas, y más todavía su carácter extraordinariamente variable (entre lugares cercanos, entre señores de una misma aldea o entre dependientes de un mismo señor) son características fundamentales del *dominium*. Una de estas rentas, tardíamente generalizada, se denomina la "talla" y es posible, si se desea, atribuirle un origen banal, puesto que se pretende que se recauda a cambio de la protección de los aldeanos. El señor desearía establecerla a su discreción, pero los campesinos exigen establecer su monto dentro de los límites establecidos por la costumbre. También hay que pagar el censo, que parece ser la renta de la tierra y que consiste a menudo en una parte de la cosecha, pagada en especie (el *champart*). La proporción varía mucho según los tipos de suelo y las regiones, entre una tercera y una quinta parte, sin excluir tasas particularmente bajas u otras excepcionalmente elevadas. Pero existen también otras opciones, como en Italia, donde el contrato de *livello*, contrato renovable a

30 años, es particularmente ventajoso para los campesinos, o como la aparcería, reparto a medias del producto cuando el señor proporciona semilla y arado, solución que tendrá gran éxito a finales de la Edad Media. La evolución más importante del censo es su progresiva transformación, a partir de principios del siglo XII, en una renta pagada en dinero, lo que no carece de dificultades en la medida en que el señor se esfuerza en imponer su propia estimación de la contraparte monetaria, que rara vez resulta del gusto de los productores. Queda por añadir el derecho de albergue (albergar y alimentar al señor y a sus allegados cierto número de días al año), los "regalos" y ayudas excepcionales que exige el señor en ciertas ocasiones, como el pago de un rescate, la partida en peregrinación, un matrimonio o alguna otra celebración familiar, todas tendientes a convertirse en una suma pagada anualmente. Otros elementos confluyen igualmente en la dominación de los señores, que mandan construir el molino de la aldea, y también el lagar y el horno, y obligan a los habitantes, sobre todo a partir del siglo XII, a utilizarlos mediante el pago de fuertes impuestos, por ejemplo la décima parte de los granos presentados (por eso el molinero es visto como el hombre del señor y se le mantiene al margen de la comunidad de la aldea). Por último, los derechos de mutaciones (laudemio) y, en el caso de los señores que pueden cobrarlos, los peajes sobre las mercancías, en el paso de los ríos o en ciertos puntos de los caminos, o también durante la venta en el mercado local, ofrecen un ingreso sustancial y a veces considerable.

Otro aspecto fundamental del poder del señor es la posibilidad de ejercer por sí mismo la justicia, tanto más efectiva cuanto que la del conde le deja el paso libre y resulta incapaz de realizar su deber. Aquí también las cronologías regionales son muy variables: en ciertos casos, como en Mâconnais y en Cataluña, los tribunales de los condes dejan de reunirse desde 1030-1040 y los tribunales señoriales toman muy rápido el relevo; en otras partes, en particular más al norte, la justicia condal resiste hasta finales del siglo XI, e incluso hasta mediados del siglo XII, y es sólo en ese momento cuando las cortes castellanas amplían sus prerrogativas. Por otra parte, no todos los señores tienen las mismas competencias jurisdiccionales. La justicia señorial conoce de los delitos más diversos cometidos en la aldea, pero es ante todo una justicia agraria y territorial: impone multas o la confiscación de algún bien, por numerosas infracciones, por ejemplo en caso de que un impuesto no se pague, de que se altere algún límite o de que se contravengan las reglas de uso de los bosques. Además del carácter muy rentable de dicha justicia, se ve toda la ventaja que de ella saca el señor, con frecuencia

juez y parte, para confirmar su dominación sobre los dependientes. Al señor, en éste como en muchos otros casos, lo ayudan sus servidores, los sargentos que vigilan las cosechas y las corveas, quienes inspeccionan los bosques y aplican las decisiones de justicia; al preboste, el hecho de ser el responsable del mantenimiento del señorío y a quien a menudo se recompensa con una parcela y con una parte de los impuestos y de las multas judiciales, lo incita a ser particularmente exigente y explica que concentre en su persona gran parte de la animosidad de los aldeanos. El señor y su preboste están obligados en principio a respetar las costumbres locales, pero hasta el siglo XIII al menos, sus juicios son inapelables. Por último, ciertos señores acaparan una competencia completa, que puede llegar hasta la condena a muerte (derecho de alta justicia). Incluso si se utiliza poco, la horca, levantada cerca del castillo, es sin duda un símbolo del poder señorial, apto al menos a dejar grabado en la mente de los dependientes un respeto más bien glacial.

Las corveas, trabajo debido en las tierras del amo, y a veces también actividad doméstica en el castillo y en sus granjas, pasan por ser el emblema del sistema señorial. Sin embargo, es más bien en el sistema dominial característico de la alta Edad Media donde desempeñaban un papel central: los poseedores de los mansos debían, en general, dar servicio tres veces por semana, con el fin de explotar las tierras de la reserva del amo. En cambio, en el sistema señorial, en el que la parte valorizada directamente por los señores se reduce de manera considerable, las corveas disminuyen en igual proporción. Incluso si la disparidad predomina, una situación común a partir del siglo XII, ve las corveas limitadas a tres días por año; en otras partes a cuatro o seis, a veces con el añadido de un día por mes. Además, la tendencia, en este caso también, se orienta al pago anual de una renta en dinero que sustituye a la obligatoriedad de las corveas. Puede concluirse que las corveas dejaron de ser un aspecto central de la punción ejercida por los dominantes, incluso si se añaden las corveas de carreta (transportación de diversos granos, de heno, de vino o de otros productos agrícolas), la participación en el mantenimiento de las fortificaciones del castillo o en la alimentación de los guardias y de los caballos, o también la obligación de participar en las operaciones militares, tradicional para todos los hombres libres, incluidos los campesinos. Sin embargo, conservan un fuerte valor simbólico (como lo atestigua la comida sorprendentemente abundante que el señor ofrece a los aldeanos cuando realizan las corveas) y concentran muy a menudo la animosidad de los dependientes, que no dejan de reclamar su

limitación y su monetarización: se consideran tanto más humillantes cuanto que contrastan con la amplia autonomía característica de la actividad campesina y aldeana. Así es como las corveas se convierten en un símbolo que desempeña un papel de ocultamiento y desvía la atención hacia un aspecto por completo secundario de la dominación (Julien Demade). De manera inversa, los mecanismos que garantizan los mejores ingresos a los señores en general son los menos cuestionados. A los ya mencionados hay que añadir el endeudamiento de muchos aldeanos (debido a múltiples razones, como la importancia de los pagos en dinero o la insuficiencia de las reservas de grano), que aumenta el vínculo de dependencia. De hecho, se ha podido observar de qué manera el control de las reservas cerealeras daba una importante ventaja a los señores, reforzada por el hecho de que éstos fijan las fechas en que las rentas en dinero deben pagarse: los campesinos deben así vender sus productos justo después de la cosecha, en el momento en que los precios son más bajos. Ya sea que los señores los compren entonces para revenderlos después con una fuerte ganancia, como se ha elaborado la hipótesis, o que no lo hagan, parece que la compra de las rentas no presenta sólo ventajas para los dependientes. A partir del siglo XIII, acentúa su endeudamiento y crea una situación favorable a los señores en lo que respecta al control de las reservas cerealeras.

Tensiones en el señorío

Si se hace la suma de todas las exigencias señoriales, la dominación aparece como muy opresiva. Pero ¿acaso es necesario reproducir el lugar común del campesino medieval aplastado por la rapacidad brutal de los amos y reducido a la miseria, sin derechos y sin iniciativa? Sin negar el poder de los señores, ciertamente debe matizarse más y señalar la diversidad de las situaciones atestiguadas en el seno del mundo aldeano. Para la mayoría de los siervos, el yugo a menudo resulta agobiante, y muchas familias libres sólo disponen del mínimo vital (estimado en cuatro o cinco hectáreas, teniendo en cuenta las rentas que deben pagarse) y no pueden tener otra preocupación que la de garantizar su supervivencia. Pero los aldeanos pueden encontrarse en una situación más ventajosa, siempre que dispongan de una superficie un poco mayor (ocho o nueve hectáreas no son excepcionales), de buenas tierras con rendimientos crecientes, con tal de que, también, hayan podido comprar las rentas, que bajan por efecto de la devaluación mo-

netaria. Liberan entonces un excedente que venden en el mercado local, gracias a lo cual pueden comprar herramientas que facilitan el trabajo de la tierra, alimentos que les garantizan una dieta más equilibrada, textiles y objetos diversos que mejoran su marco de vida. Por último, sobre todo en el siglo XIII, aparece casi siempre, en la aldea, una élite de labradores (los *meliores villani*), quienes, al disponer de parcelas más productivas y de arreos fuertes, se elevan por encima del común denominador, a tal punto de recurrir al trabajo de los aldeanos más desprotegidos para explotar sus tierras. Así, se produce entre los siglos XI y XIII una muy marcada diferenciación interna en el seno de las aldeas. Esto significa que, si bien el marco señorial beneficia en primer lugar a los amos, también permite a los dominados, al menos a algunos de ellos, beneficiarse de un notable mejoramiento de su situación. En este caso también es necesario cuidarse tanto de la leyenda negra como de la rosa. Habrá de admitirse al mismo tiempo —y en esto consiste quizá la fuerza de dicho sistema— que la dominación señorial es en extremo opresiva, por la amplia gama de prerrogativas que concentra en manos de los amos, y que concede a los dependientes un apreciable margen de maniobra y de iniciativa que les permite beneficiarse también del auge del campo. Una vez pasados los sobresaltos del establecimiento del marco señorial y al menos hasta mediados del siglo XII, un equilibrio relativo en el seno de los señoríos beneficia, en proporciones ciertamente diferentes, tanto a dominantes como a dominados.

A pesar de que durante los siglos XII y XIII no es frecuente que lo rompan revueltas abiertas, este equilibrio sigue siendo frágil. Se mantiene a pesar de infinitos conflictos, enfrentamientos permanentes y ocultas resistencias, en particular porque los aldeanos se esfuerzan en fijar el monto de las rentas, mientras que su irregularidad es un aspecto característico de una dominación cuyo carácter "arbitrario" se denuncia con frecuencia. En la segunda mitad del siglo XII y durante el siglo XIII, estas tensiones se acentúan de manera notable. A las querellas relativas al monto de la compra de corveas se añaden los efectos de la devaluación monetaria, que lleva a los señores a exigir un "sobrecenso", abuso que los campesinos consideran inaceptable. Los conflictos por los derechos de utilización del *saltus* se avivan también, pues los señores se esfuerzan en controlar más estrictamente los bosques estableciendo zonas reservadas a la caza y otras consagradas a los nuevos brotes, reglamentando la tala de las diferentes especies, imponiendo multas para todas las infracciones cometidas y buscando tasar los derechos de explotación y de pastoreo, mientras que los campesinos defien-

den sus derechos consuetudinarios y afirman que esos suelos son *communia* (bienes comunitarios). En pocas palabras, para cada uno de los aspectos de la dominación señorial existen cruentas luchas entre dominantes y dominados. Éstas se incrementan fuertemente debido a la necesidad creciente de liquidez por parte de los aristócratas, ya que se estima que, en particular por la devaluación monetaria, los gastos indispensables para mantener su rango, militar y socialmente, se duplican en el transcurso del siglo XIII. Se evoca a menudo una baja tendencial de la tasa de extracción, misma que, una vez alcanzado cierto umbral, provoca periódicas reacciones señoriales, con el fin de restaurar una presión sobre los productores que va disminuyendo. De hecho, la "renta señorial" está en recomposición permanente, de manera que la evolución desfavorable de ciertas formas de punción tiende a compensarse con otras, lo que puede llegar hasta una reactivación de la servidumbre; pero los aldeanos, acostumbrados a beneficiarse de un relativo mejoramiento en su condición, no pueden sino oponerse a cualquier cuestionamiento de los usos que jugaban a su favor.

No puedo terminar esta breve aproximación a las relaciones entre dominantes y dominados sin subrayar la emergencia de formas de autoorganización de la población aldeana. Sus orígenes y sus modalidades difieren mucho según las regiones. Las cofradías de aldea que, desde el siglo XII, son réplica del marco parroquial, son a menudo su primera expresión. Al ser asociaciones de devoción y de ayuda mutua, son los cimientos de la unidad de los aldeanos, asumen las obligaciones de caridad hacia los pobres, toman a su cargo los entierros de los más desfavorecidos y a veces adquieren una tierra para explotarla. En muchas regiones, la comunidad aldeana construye y garantiza el mantenimiento de la iglesia, de manera autónoma, aunque de común acuerdo con el cura. Al recuperar esta función, las cofradías aldeanas del siglo XIII, al organizar además el banquete anual de la comunidad y al estar dotadas a veces de un poder económico importante, desempeñan un papel de primer orden. Contribuyen a la cristalización de una verdadera organización comunal en el seno de la aldea. La comunidad, entonces, se encuentra dotada de una personalidad moral: a partir del siglo XII se reúne en asamblea *(parlamentum, vicinium)* para tomar las decisiones importantes y elige por un año a sus representantes. Esta "democracia en la aldea" permanece viva sobre todo hasta el siglo XIII, antes de agotarse cuando el papel de la asamblea declina en beneficio de sus representantes o incluso de un consejo formado por los miembros más influyentes de la comunidad (Monique Bourin).

A menudo, las aldeas están dotadas, en los siglos XII y XIII, de fueros que establecen las obligaciones respectivas del señor y de sus dependientes. Por sus especificidades y su carácter precoz, no pueden considerarse como simples réplicas de los fueros urbanos. Inusuales en Inglaterra y sustituidas en el Imperio por "confesiones de derechos" *(Weistum)*, que apuntan a menudo a diferenciar los derechos que ejercen diferentes señores en una misma aldea, los fueros son numerosos en Francia, en Italia y en los reinos hispánicos, donde son particularmente precoces. La diversidad de situaciones impide proponer un panorama homogéneo de ellas. Según los casos, dan más o menos satisfacción a las reivindicaciones de los aldeanos (supresión de ciertas obligaciones, monetarización de algunas otras y definición de un monto fijo), pero también incluyen medidas deseadas por los amos, cuando no apuntan a regular conflictos entre diferentes señores. Más que considerar los fueros como conquistas logradas por los villanos, hay que ver en ellos el compromiso resultante de una relación negociada (a veces incluso puede observarse que el fuero de una misma aldea se reescribe o se modifica de manera periódica a un ritmo rápido, del orden de unos diez años; Benoît Cursente). En realidad, si los señores conceden fácilmente los fueros, aun cuando fortalecen las comunidades aldeanas, esto es quizá porque ven en ellos el medio para asentar su dominación e incluso para hacer que la comunidad aldeana sea *garante* de sus prerrogativas. Con esta intención los fueros ratifican el abandono de ciertas exigencias señoriales, garantizan la utilización de los bienes comunales reivindicada por los dependientes y a veces incluso transfieren el cobro de ciertas rentas y el ejercicio de una competencia jurisdiccional a la comunidad. Ésta dispone entonces de un presupuesto propio (en particular para el mantenimiento de los caminos, de la iglesia o de otras construcciones) y de un tribunal autónomo, pero que en general sólo juzga litigios agrarios y permanece en parte bajo control del señor, quien puede reservarse la percepción de una parte de las multas.

Los campesinos, entonces, están lejos de sufrir pasivamente la dominación señorial y la aldea sabe organizarse independientemente del castillo y de la Iglesia. No por ello podría idealizarse la democracia aldeana. Sus asambleas excluyen a las mujeres, y los fueros expresan en gran medida los intereses de la élite campesina (los *maiores* en oposición a los *minores*), con la que los señores entienden que deben transigir. Pero, sean cuales fueren sus límites, la autoorganización de las comunidades aldeanas, a la vez unidas como colectividades y traspasadas por divisiones internas, es un proceso considerable que también opera a favor de los dominados. Entre sus resul-

tados más notables se puede señalar una mejor organización del trabajo campesino (por ejemplo, la designación rotatoria de un pastor "comunal" que vigila los animales de todos los aldeanos, y a veces el establecimiento y la vigilancia de una red de irrigación), la reivindicación de los bienes comunales y su administración (caminos, ríos y zonas sin cultivar) y la defensa de los derechos colectivos, en particular la dula, en los terrenos donde la cosecha acaba de realizarse. Por último, esta organización afianza la conciencia comunitaria, que se manifiesta en particular en las procesiones en las que se exhibe el orden aldeano y en rituales propios, como el plantado de árboles de mayo o la elección anual de un rey de la juventud, después de una prueba como una pelea de gallos o una carrera para matar a un ave. En estas prácticas y en estas representaciones se expresa al mismo tiempo la búsqueda de una unidad comunitaria (la conciencia de formar una entidad específica y cimentada por la común pertenencia a ésta) y el reconocimiento de las diferencias y de las jerarquías internas que caracterizan a esta colectividad.

¿Una dominación total?

Salvo excepciones, los señores intervienen cada vez menos en la actividad productiva misma. Ésta se organiza en lo esencial en el marco de la comunidad aldeana, de manera autónoma respecto de los amos. Pero si bien sigue siendo ampliamente externa al núcleo de la actividad productiva (el cultivo de la tierra), la dominación señorial se ejerce con mucha mayor fuerza *antes* y *después* de ésta. Antes —y en esto reside la función del encelulamiento— porque los dominantes ordenan el marco mismo de la vida social y de la actividad productiva, mediante el reagrupamiento del hábitat, el establecimiento de los señoríos y del marco parroquial, y hasta en cierta manera mediante el reforzamiento de la comunidad aldeana; después, por el manojo de obligaciones y punciones que componen la "renta señorial", incluidas las ventajas obtenidas por el endeudamiento y por el control diferencial de las reservas cerealeras. Así, al ejercerse anterior y posteriormente, la dominación señorial enmarca con fuerza la actividad productiva que, no obstante, es realizada libremente por los dependientes, en el marco de la comunidad aldeana. Por ello, incluso si los habitantes de una misma aldea pueden depender de varios señores distintos, en cuanto a derechos o tierras diferentes, el *dominium* se presenta como una forma de dominación "total", en el sentido en que concentra, en manos de uno o varios señores, un

poder ciertamente localizado, aunque a menudo considerable, que asocia múltiples aspectos que llamaríamos —si no estuviesen estrechamente imbricados— militares, económicos, políticos y judiciales. Ya sea que se atribuya o no a estos poderes un doble origen, territorial y banal, lo importante es subrayar que se combinan de manera que desembocan en una fusión del control eminente de la tierra y de la dominación sobre los hombres (el mando militar y el ejercicio de la justicia, en ausencia de cualquier otra autoridad eficaz). Entre estos dos aspectos, la imbricación es tal que ya no tiene ningún sentido querer disociarlos o distinguirlos, y es en esto en lo que consiste la esencia del *dominium* (Alain Guerreau). En esta fusión, cada uno de los conceptos que usamos para describir su formación pierde toda significación. Así, el poder señorial sobre la tierra no es una propiedad, en el sentido que damos a este término y, como lo indica Edward Thompson, en un célebre artículo sobre la economía moral del antiguo régimen, "el concepto central de la costumbre feudal no era el de propiedad, sino el de obligaciones recíprocas". Resulta claro, ya que el aldeano libre dispone de su tenencia y la trasmite a sus descendientes, pero debe pagar censo o *champart* al señor; inversamente, éste reivindica una forma de control de la tierra que justifica el pago de estas rentas, pero no puede disponer de ellas a su antojo. En la Edad Media la relación con la tierra se expresa de manera diferente que en nuestro sistema, fundado en los conceptos de propiedad (y de alquiler). El señor es aquel que "tiene la tierra", no porque pueda exhibir un título de propiedad, sino porque es el que la conserva en sus manos y ejerce en ella la dominación sobre los dependientes. En cierto modo, es un sistema circular: el dominante ejerce el poder porque tiene la tierra, pero tiene la tierra porque puede demostrar que en ella él ejerce el poder (Joseph Morsel). Así pues, hay algunos inconvenientes en afirmar, como lo hace Perry Anderson, que el poder del señor consiste en "una amalgama de propiedad y de soberanía", ya que estas dos nociones pierden entonces toda significación, la primera al volverse inseparable del ejercicio del poder, y la segunda al mezclarse con formas privadas de dominación. Más vale entonces admitir que el *dominium* es "una dominación única sobre los hombres y sobre las tierras" (Alain Guerreau), de manera que las nociones de propiedad y de soberanía no se adecuan a la realidad medieval. Por último, la fusión de la dominación sobre los hombres y de la dominación sobre las tierras supone una condición indispensable: el vínculo de los hombres con la tierra. Es precisamente este apego tendencial de los hombres al lugar donde viven (y el control de su capacidad de circulación) lo que garantiza el encelulamiento,

del que se ve una vez más hasta qué punto es un aspecto decisivo de la dominación feudal. Así, será indispensable regresar sobre este aspecto, en la segunda parte, con el fin de ver en qué medida y mediante qué mecanismos se mantiene el vínculo de los hombres con el suelo, que desde ahora puede considerarse como uno de los rasgos fundamentales del sistema feudal.

La dinámica del sistema feudal

Fragmentación política, fijación espacial, encelulamiento: otros tantos términos que, según la historiografía heredada de las Luces y del siglo XIX, deberían asociarse con una situación de desorden, de regresión o al menos de bloqueo. Ahora bien, el auge y el dinamismo ganan la partida. Pero la descripción de este crecimiento aún debe integrar dos elementos que por largo tiempo se han considerado opuestos a la lógica del sistema feudal, pero acerca de los cuales, al contrario, se desea subrayar que tienen que ver plenamente con su dinámica: la ciudad y el poder monárquico.

El auge comercial y urbano

Si bien los intercambios comerciales no eran inexistentes previamente, el cambio es claro a finales del siglo XI y a principios del siglo XII. Mientras que la alta Edad Media estaba marcada por la triple supremacía bizantina, musulmana y escandinava, un cambio de coyuntura se opera entonces a favor del Occidente cristiano, lo que permite un auge comercial más vigoroso, tanto en el ámbito local como regional o continental. Como se ha visto, el dinamismo del señorío implica, desde finales del siglo XI y sobre todo en el siglo XII, un alza de los intercambios locales. Mercados regulares, semanales o mensuales, en la aldea misma, en la ciudad próxima o a menudo también en el patio delantero del monasterio cercano, dan lugar a una intensa circulación de productos, alimentada igualmente por el auge de los talleres señoriales. Los campesinos venden granos, ganado, huevos y aves de corral, y diversos productos de una artesanía rural emergente, como la alfarería, la cestería, los hilados y modestas piezas textiles, mientras que de la ciudad traen herramientas, cera, pescados salados o cerveza, entre otras cosas (véase la foto II.3). En un nivel más amplio, los textiles y la metalurgia son los dos soportes principales del comercio. Así, Inglaterra vende sus me-

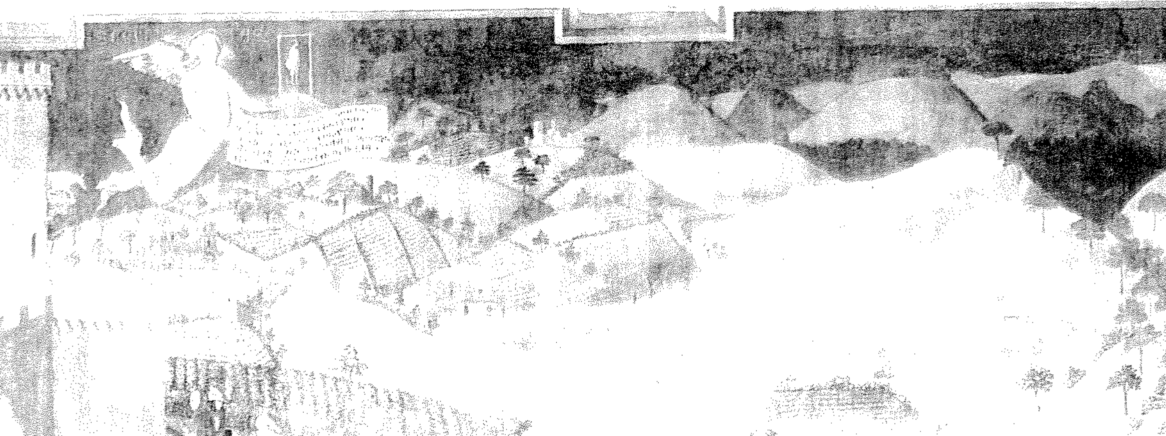
tales y sobre todo la lana de sus abundantes rebaños a comerciantes del continente, antes de aventurarse en la producción de paños en el siglo XIII. Alimenta las forjas y la producción de herramientas agrícolas, clavos y cuchillos, que prosperan en Flandes, en Artois y en las regiones vecinas. También ahí se concentra una producción de paños de muy buena reputación, exportados a Alemania y hasta a Rusia, pero sobre todo hacia las regiones mediterráneas, en particular mediante las ferias de Frejus y Arles. A este eje norte-sur, quizás en ese tiempo la ruta comercial principal, hay que añadir un eje este-oeste, que se afirma a partir de mediados del siglo XII, con el auge del comercio en el área balta, que dominan los mercaderes alemanes, organizados en una vasta red de ciudades y de sucursales: la Hansa. Sobre todo, exportan granos, pieles y madera provenientes del este del Báltico, hasta Europa occidental e Inglaterra.

Por último, el Mediterráneo occidental queda liberado de la influencia musulmana por las acciones de los pisanos y los genoveses, de los catalanes y de los normandos, que recuperaron Córcega, Cerdeña, Sicilia, Baleares, y dan seguridad a los puertos del sur de Francia. Esto tiene como resultado un auge de las ciudades costeras italianas: Amalfi y Salermo, las precursoras, pronto son destronadas por Pisa, primero, por Génova después, y por Venecia. Estas últimas toman entonces a su cargo los intercambios entre Occidente y Oriente, beneficiándose con privilegios y monopolios en Bizancio, como es el caso de Venecia, y luego instalando sucursales y desarrollando sus intereses en todo el Mediterráneo oriental, hasta Antioquía y el Mar Negro. Ahí compran productos cada vez más preciados en Occidente —seda, algodón, azúcar, especias, marfil, oro, perfumes— y venden paños del norte, lanas, aceite o sal. Esta expansión hacia el comercio lejano fortalece a las ciudades italianas y desemboca en el siglo XII en una notable evolución. Los comerciantes del norte tienen menos razones para bajar hacia la península a vender los productos que los italianos llevan hasta Oriente. La producción metalúrgica aumenta en Italia misma, igual que las artesanías textiles, estimulada por la invención del telar horizontal. En lo esencial, se trata de la fabricación de paño de lana, que enriquecerá a Florencia (el cáñamo y el lino siguen siendo secundarios, al igual que la seda, que no obstante comienza a tener auge a finales del siglo XII). Ahora son los comerciantes italianos, calificados genéricamente como "lombardos", quienes cruzan cada vez con más ánimos los Alpes para vender sus productos en Francia y en Alemania. Sus avances son lo que conduce a ubicar en la Europa intermedia la zona de los intercambios comerciales más intensos, dando con ello

FOTO II.3. *La ciudad y el campo a su alrededor: los efectos del Buen Gobierno, según los frescos de Ambrogio Lorenzetti (1338-1339); Palacio Público de Siena.*

sala de los *Nueve*, magistratura colectiva que gobierna Siena entre 1287 y 1355, Ambrogio Lorenzetti compone un vasto fresco qu a los fundamentos ideológicos del poder que el consejo, reunido en ese lugar, pretende encarnar. A la tiranía y a sus consecuen rosas, el artista opone el Buen Gobierno que, inspirado por la sabiduría, hace reinar la justicia y la paz social. Sus efectos se d tanto en la ciudad como en el campo sometido a su autoridad (el *contado*). En esta representación excepcional se mezclan una mir a las realidades concretas de la vida urbana y una intención programática que produce una visión ideal de la ciudad y de su entor n el centro de la ciudad, la danza expresa la concordia que reina entre los habitantes y la alegría que llena sus corazones. Alrededor,

s calles estrechas y en los tenderetes dominados, a veces en voladizo, por casas de varios pisos y por altas torres, cada quien se en- ega con tranquilidad a sus actividades; por aquí, algunos albañiles terminan de edificar una casa; por allá, un zapatero ofrece sus oductos; al lado, un maestro imparte su enseñanza, mientras que un poco más lejos un pastor conduce su rebaño. Aunque la ciu- d está bien delimitada por sus murallas, las relaciones con el campo son intensas. Tanto dentro como fuera, hay nobles que cabal- n, y algunos llevan en el brazo un ave de presa y no dudan en ir de caza a campo traviesa. Si bien Lorenzetti sintetiza de manera luntaria todo el ciclo agrario, desde la siembra hasta la siega y la trilla, insiste vigorosamente en el transporte: algunos campesinos conducen su ganado y burros cargados con sus cosechas hacia la ciudad, en donde compran diversos productos artesanales.

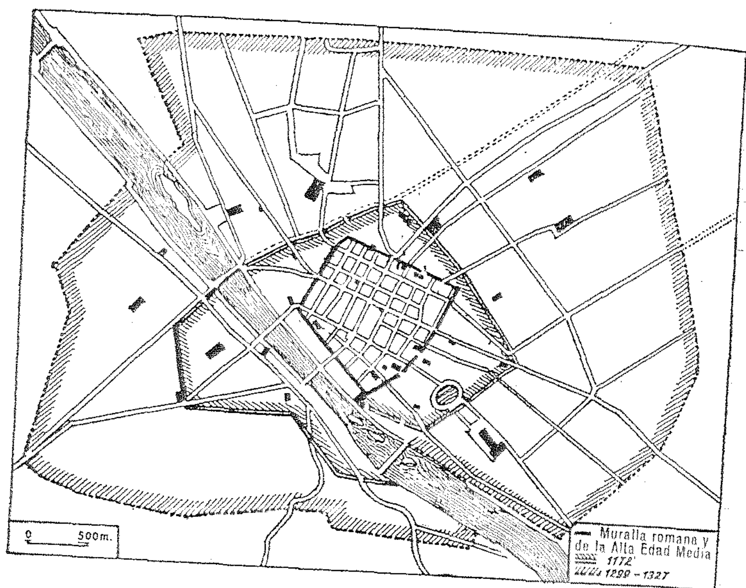


nacimiento a las ferias de Champaña. Ahí se negocian los productos del norte y los del sur, en particular de las dos regiones más productivas que son Italia y Flandes. A diferencia de los mercados, más regulares, las ferias son concentraciones de menor periodicidad, a menudo anuales, a veces semestrales o trimestrales, dotadas con privilegios por la autoridad que las funda y estrechamente controladas por ella. Existen en todas las regiones de Occidente al menos desde el siglo X. Pero las ferias de Champaña, fundadas en Provins, Troyes, Bar-sur-Aube y Lagny, tienen un éxito excepcional desde la primera mitad del siglo XII y durante el siglo XIII, al final del cual se inicia su decadencia. En ellas se advierte la voluntad manifiesta del conde de Champaña, que se preocupa por su buena organización, garantiza protección a los que asisten y cede una parte importante de las ganancias que obtiene a la Iglesia. Signo de este auge de los intercambios, la acuñación de oro, abandonada desde Carlomagno y que primero se intentó sin fortuna o con el fin de dar prestigio a ciertos príncipes, se reinicia entonces con éxito a iniciativa de las ciudades italianas (la *genovina* en 1252 y, en el mismo año en Florencia, el florín, que será el modelo de todas las monedas de oro de finales de la Edad Media, y por último el ducado de Venecia, en 1284). No hay mejor prueba del auge de estas ciudades y de su papel en el gran comercio.

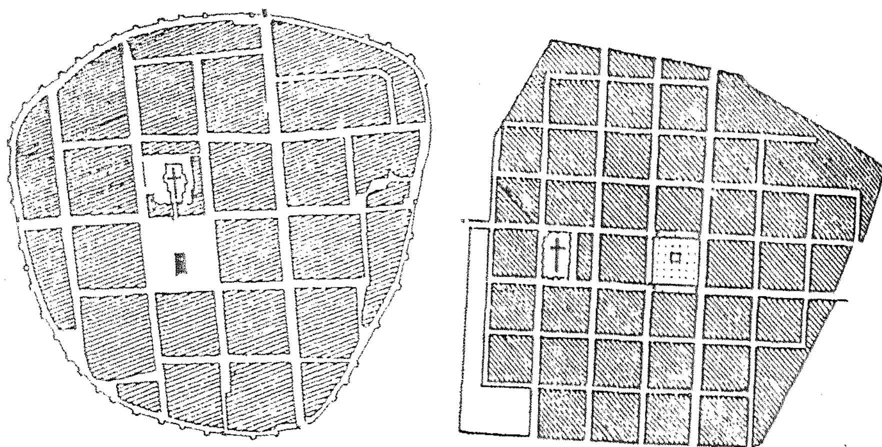
La reafirmación del hecho urbano en la Edad Media central está asociada al auge de las actividades artesanales y comerciales. Pero la función militar y sobre todo la presencia de una autoridad, episcopal, condal o principesca, que suscita el mantenimiento de un entorno numeroso, son igualmente decisivas. Estas últimas, por lo demás, permitieron el mantenimiento de los núcleos urbanos durante la alta Edad Media, e incluso cuando el desarrollo artesanal y comercial hace sentir sus efectos, a menudo siguen desempeñando un papel significativo en el auge urbano. Además, en el contexto específico de la Reconquista ibérica, el rey, gran distribuidor de tierras, se apoya en las ciudades para controlar el territorio. En particular en Castilla y León, concede de manera precoz fueros a núcleos de población preexistentes o recientemente creados. Establece, así, autoridades urbanas (concejos), a las que concede el conjunto de los bienes reales (realengo) situados en el territorio (alfoz) que depende de la ciudad. Si bien las numerosas ciudades establecidas al norte del Duero, durante los siglos XII y XIII, deben transigir con los poderes señoriales y eclesiásticos, que son otros tantos enclaves en su campo de competencia, a las ciudades situadas entre Duero y Taje, que corresponden a una segunda etapa de la Reconquista, a menudo se les concede un alfoz extraordinariamente extendido (por ejemplo Segovia

o Ávila) y mucho más homogéneo. Otro rasgo original de la política de los reyes de Castilla tiene que ver con la implantación consciente de una red de muy pequeñas ciudades, a veces creadas mediante reagrupamiento de algunas aldeas y destinadas a reunir a una población del orden de 800 a 2 000 habitantes. Este modelo de la villa, que permite una forma de control del territorio intermedia entre la de la aldea y la de las ciudades más importantes *(civitas)*, desempeñará un papel importante en el momento de la implantación hispánica en el Nuevo Mundo (Pascual Martínez Sopena).

Si bien las razones y las circunstancias varían, la tendencia es manifiesta: las ciudades de Occidente tienen un fuerte crecimiento durante la segunda mitad de la Edad Media. Se forman primero burgos alrededor de las murallas antiguas: símbolos de la renovación urbana, dan su nombre a los "burgueses", antes de que el término se retome para designar al conjunto de habitantes de la ciudad (la "burguesía" en el sentido medieval no tiene nada que ver, entonces, con la clase a la que con este término designamos usualmente, ya que incluye tanto a caballeros como a trabajadores asalariados que viven en la ciudad). Cuando alcanzan cierta extensión y no están lejos de tocarse, los burgos quedan envueltos en una nueva muralla, las más de las veces construida durante el siglo XII. Después, como lo atestigua el ejemplo de Florencia, en la primera mitad del siglo XIV, el crecimiento vuelve necesaria la edificación de una tercera muralla, que duplica por lo menos la superficie intramuros (véase el mapa II.1). Las ciudades más grandes alcanzan entonces 200 000 habitantes (París, Milán), 150 000 (Florencia, Venecia, Génova) o casi llegan a las 100 000 almas (Gante y Brujas, Londres, Colonia y Tréveris). Pero, fuera de estas prestigiosas excepciones, la mayor parte de las ciudades no rebasan los 10 000 o 20 000 habitantes. Por lo demás, es en el nivel más modesto donde resulta conveniente tomar la medida del fenómeno urbano medieval y de su auge: mientras que apenas unas 30 ciudades alcanzan los 5 000 habitantes antes del año mil, hacia 1200 ya son más de 150 las que llegan a esta cifra. Por último, además del crecimiento de ciudades antiguas, se crean muchas nuevas, tanto en el sur de Francia y en los reinos hispánicos como en Alemania. Sobre todo en el siglo XIII surgen casi por todas partes ciudades cuyos nombres no se prestan a engaño: Bastida, *Villeneuve*, Villanueva... Su plano en damero, fácilmente reconocible, indica una iniciativa planificada y las distingue de las ciudades antiguas, cuyo crecimiento opera por lo general según un esquema concéntrico, determinado por las rutas de acceso (véase el mapa II.2).



MAPA II.1. *Plano de Florencia (murallas de finales del siglo IV, de 1172 y de 1299-1327).*



MAPA II.2. *Dos ciudades nuevas con plano en damero: Miranda (al norte de los Pirineos), fundada en 1285, y Soldin (Brandenburgo), entre 1262 y 1280.*

El mundo de las ciudades

El auge de las ciudades da lugar a un fenómeno en el que la historiografía heredada del siglo XIX insistió con regocijo: la formación de las comunas, presentadas como resultado de la lucha triunfante de la "burguesía" en "su aspiración revolucionaria a la libertad", que rompe con un orden aristocrático y feudal tendiente a la inmovilidad (José Luis Romero). Es cierto que entonces empieza a circular el dicho según el cual "el aire de la ciudad te hace libre", y que la constitución de las poblaciones urbanas en comunidades *(communitas, universitas)* dotadas de una personalidad jurídica a menudo se logra con mucho tesón durante el siglo XII. Pero sería incorrecto aplicar a esta época una concepción moderna de la libertad, pues *las* libertades de que se trata entonces consisten esencialmente en obtener franquicias urbanas (por ejemplo la exención de derechos señoriales, en particular sobre los mercados y los peajes, o la posibilidad de recaudar tasas por cuenta propia) y privilegios que permiten una organización política autónoma (consejos y representantes elegidos), el ejercicio de una justicia propia y la formación de milicias urbanas. Ciertamente, el movimiento comunal a veces da lugar a enfrentamientos violentos, como en Santiago de Compostela, en 1116, o en Laon, donde asesinan al obispo en 1112 (este último ejemplo, ampliamente descrito por el monje Guiberto de Nogent, le inspira la famosa frase: "¡Comuna, palabra nueva, palabra detestable!"). Pero es común ver a duques o a condes, como los de Champaña, desempeñar un papel favorable al origen de las comunas. De hecho, la formación de comunas urbanas es paralela a la afirmación de las comunidades rurales y a la multiplicación de sus fueros. Al igual que estas últimas, los fueros urbanos a menudo son objeto de un acuerdo negociado de manera voluntaria y sin violencia, en este caso entre comerciantes, aristócratas y autoridad condal, por ejemplo para la institución de los cargos de los cónsules, que ejercen el poder en las ciudades del sur de Francia. En otras partes, el rey mismo es quien otorga franquicias en bloque, aunque se reserva el derecho de nombrar a las principales autoridades municipales, como en Castilla y en París, donde el rey de Francia se cuida mucho de permitir lo que concede a las otras ciudades del reino, en las que ve un apoyo y un útil refuerzo militar contra sus vasallos insumisos. La idea de un choque entre la "burguesía" (supuestamente revolucionaria desde un principio) y la aristocracia (necesariamente feudal y conservadora) aparece entonces como una proyección historiográfica sin mucho fundamento. De hecho, la hostilidad principal a la formación de las comunas

proviene de los clérigos, y es en los lugares en los que el obispo mantiene el más estricto control de las ciudades donde el movimiento se vuelve con más frecuencia confrontación violenta.

Tanto como la anacrónica noción de libertad, debe ponerse en duda la supuesta "democracia" de los gobiernos urbanos. La ciudad, fuertemente jerarquizada, está en manos de los más ricos. Las comunas del siglo XII son resultado de una colusión entre la aristocracia caballeresca y la élite de los maestros artesanos y comerciantes, es decir, de un puñado de hombres. Por sorprendente que parezca, la aristocracia está muy presente en la ciudad. Ya sea que se trate de dominantes rurales que se instalan en la proximidad de la corte del obispo o del conde del que son vasallos, ya sea de simples servidores que viven en el entorno de un señor, el grupo de los *milites* representa a menudo una décima parte de la población urbana, en particular en el sur de Francia y en Italia, donde el hecho urbano se desarrolla de manera precoz y con la mayor amplitud, aunque también, al tratarse de otras regiones, en las ciudades donde residen reyes y príncipes. Las familias aristocráticas dominan la ciudad, imponen respeto mediante su fuerza militar, impresionan por sus palacios, la abundancia de sus servidores domésticos, la fastuosidad de sus fiestas y de sus desplazamientos. Al mismo tiempo que participan en las actividades productivas o comerciales, como el equipamiento de navíos en Venecia, los aristócratas llenan las ciudades de torres, mismas que rebasan el centenar en Florencia, Verona y Bolonia, y también fuera de Italia, como en Ratisbona, donde alcanzan la cantidad de 80. La función militar de estas torres responde a las necesidades de las luchas entre clanes y partidos, pero su carácter simbólico es por lo menos igual de determinante y conduce a una intensa competencia para ganar en altura. Aunque residan en la ciudad, los aristócratas permanecen ligados al mundo rural, por sus propiedades, cuya administración confían a hombres de confianza elegidos en la ciudad y por sus vínculos familiares o de asociación política con los dominantes que tienen a su cargo los pueblos y los castillos rurales. Las grandes familias, entre las que se cuentan los Colonna y los Orsini, que gracias a los favores pontificales controlan Roma y sus alrededores a partir del siglo XIII, los Bardi en Florencia, los Visconti en Milán o los Ziani en Venecia, poseen lo esencial del suelo urbano y controlan al alto clérigo (no es raro que la mitad de los obispos y canónigos hayan salido de sus filas). Esta aristocracia urbanizada a menudo está en el origen mismo de las comunas y acapara su gobierno, al menos hasta finales del siglo XII.

A menudo se considera que el gobierno urbano tiende a pasar entonces

a manos de los principales comerciantes y maestros artesanos, que forman lo que se llama en Italia el *popolo grasso*, el cual se apoya en el *popolo minuto* para eliminar a sus antiguos aliados aristocráticos. De hecho, más bien hay que considerar que, al menos en los siglos XII y XIII, los comerciantes y los artesanos no forman un grupo aparte, claramente separado de la aristocracia de los *milites:* están ampliamente mezclados y se fusionan, al menos en forma parcial, dentro de una misma élite urbana que combina actividades artesano-comerciales y reivindicación de "nobleza", mentalidad contable y ética cortés. A pesar de etiquetas a veces engañosas, los conflictos urbanos enfrentan por lo general a facciones de la élite, ciertamente diferentes pero sociológicamente muy cercanas. No por eso sus luchas son menos intensas y, a veces, desgarran por largo tiempo y sin solución el tejido urbano, con lo que ofrecen un espacio al *popolo minuto*. Pero, aun cuando éste obtiene asambleas y representantes propios (como el capitán del pueblo), se está lejos de una situación democrática. El verdadero poder lo detentan los maestros artesanos más influyentes, como los pañeros, los orfebres o los peleteros, y excluye los oficios considerados inferiores, albañiles, carpinteros, carniceros o los que trabajan el cuero. Las más de las veces, algunas familias logran acaparar los cargos municipales, por ejemplo en Flandes, donde se constituyen verdaderas dinastías de regidores. No es sino a finales del siglo XIII y durante el siglo XIV cuando el *popolo minuto* de los oficios inferiores y de los trabajadores asalariados adquiere mayor fuerza, hace valer sus reivindicaciones y logra un espacio de participación en el seno de las instituciones urbanas, como en Florencia en 1292, o ya en 1253 en Lieja y en 1274 en Gante, donde el movimiento de los tejedores, que dejan la ciudad en señal de protesta, gana el conjunto de Flandes. Pero, al final de la Edad Media, la franja superior de los comerciantes y artesanos vuelve a tomar la delantera. En Italia, las familias de grandes comerciantes y banqueros, cuyo ejemplo típico lo representan los Médicis de Florencia, acaparan un poder que finalmente se vuelve dinástico y se asimilan a la nobleza. Asimismo, al contrario de su estatuto inicial, las ciudades de Castilla quedan por mucho tiempo, durante los siglos XIV y XV, bajo control de una nueva aristocracia y se convierten así en instrumentos de control territorial en manos de los señores.

En cuanto a las actividades específicamente urbanas —el comercio, la producción artesanal y los inicios de la banca—, éstas se encuentran lejos de corresponder a las normas de la racionalidad económica que el sistema capitalista establecerá a partir del siglo XVIII. Por lo tanto, es más que ries-

goso hablar, para la Edad Media, de mercado regido por la ley de la oferta y la demanda, o incluso de la libre competencia. En la ciudad, las actividades productivas están organizadas en corporaciones cuyas exigentes reglamentaciones, establecidas a partir del siglo XII, fijan las normas de producción y de calidad de los productos, los precios, los salarios y las condiciones de trabajo. Al ser un monopolio reservado a los habitantes de la comuna y a las personas cooptadas por sus miembros, las corporaciones artesanales están fuertemente jerarquizadas. El maestro del taller dirige a los compañeros que contrata, a menudo por día o por mes, a menos que, al estar satisfecho con los mejores, los asocie a largo plazo a su actividad. En cuanto a los aprendices, tomados por periodos de ocho a 10 años, hospedados y alimentados, pero cuya carencia de calificación los priva de un salario, sufren una presión mucho más fuerte aún. Semejante estructura corporativista, ajena a las reglas del mercado, manifiesta sin duda el "rechazo visceral de la Edad Media a la competencia" (Robert Fossier). La exigencia de calidad, definida por las normas de las corporaciones, sigue siendo más importante que el aumento de la producción; las reglas de la rentabilidad no se imponen más que la preocupación de una maximización de los ingresos y del tiempo de actividad, como lo prueba el hecho de que, aún en el siglo XVII, los artesanos no trabajan más que alrededor de 180 días por año. La inversión sigue siendo limitada y las consideraciones no económicas determinan ampliamente el uso de las ganancias (ahorro en previsión de crisis, adquisición de tierras, fundaciones piadosas, inversiones para el más allá). Por último, la relación salarial establecida entre maestros y compañeros conserva rasgos muy diferentes a aquellos que impondrá el auge económico del capitalismo. Es aún una relación muy personalizada, que no se establece de acuerdo con las reglas de un "mercado del trabajo", sino que toma mucho en cuenta a las personas y a las relaciones interindividuales, como lo sugiere en particular el gran papel que desempeñan los adelantos y las remuneraciones en especie.

No obstante, sin la menor duda la ciudad es, a partir del siglo XII, un mundo nuevo. En ella se desarrollan actividades nuevas y se trazan mentalidades singulares, mientras que la Iglesia diaboliza a la ciudad, moderna Babilonia, lugar de pecado y tentaciones. Pero los clérigos dudan: ¿no ofrece la Jerusalén celeste otro modelo de ciudad, esta vez ideal? Importantes sectores de la Iglesia se abren al hecho urbano, optan por garantizar la redención de los citadinos y colaboran en la creación de una "religión cívica", que entremezcla la reverencia debida a la institución eclesial con la afirma-

ción de una identidad urbana propia. La ciudad supone por supuesto una forma específica de vivir, marcada por la densidad y la diversidad de sus habitantes, y por un paisaje propio, cuyos frescos del Buen Gobierno pintados por Ambrosio Lorenzetti en el palacio público de Siena (1338-1339) dan una imagen ejemplar (véase la foto II.3). Ciertamente, es normal encontrarse al interior de las murallas de las ciudades medievales con tierras cultivadas e incluso con ganado, lo cual, aunado a la presencia de torres y a menudo de un castillo, atenúa la distinción entre mundo urbano y mundo rural (sobre todo porque los pueblos mismos a menudo están fortificados). Sin embargo, a la mirada se impone la calle, a menudo estrecha y mal iluminada, con sus casas de varios pisos y puestos repletos de diversos productos, sus inmundicias difíciles de eliminar y sus cerdos que hacen las veces de recolectores de basura (con frecuencia consagrados a san Antonio, por esta razón gozan de absoluta libertad de circulación). También hay que evocar la plaza pública (donde se levantan el palacio municipal y la atalaya), muchas tabernas, los "baños públicos" y algunos otros lugares en los que las autoridades municipales de finales de la Edad Media se esfuerzan en organizar la prostitución, considerada como un "servicio común" útil a la paz pública.

La ciudad también es un nuevo estado de ánimo, y si bien resulta anacrónico hacer que en ella reine un "espíritu empresarial", al menos se dejan sentir la omnipresencia del dinero, la valorización de las labores y la mentalidad contable que enseñan los manuales de comerciantes y las escuelas de comercio. La ciudad, asimismo, implica en algunos casos notables una actividad intelectual animada, que se concentra alrededor de las escuelas catedralicias, de los colegios, y luego de las universidades, y que viene a sostener una producción creciente de libros manuscritos en los talleres laicos que pronto superan a los *scriptoria* monásticos. En los siglos XII y XIII los medios escolares y universitarios están notablemente abiertos a las novedades del mundo urbano, en interacción fecunda con él, y sus innovaciones los incitan a proponer a su vez las suyas propias en el ámbito del pensamiento (Jacques Le Goff). La efervescencia intelectual es tan intensa que a menudo toma la forma de discusiones públicas que animan plazas y calles, como lo sugiere a finales del siglo XII Esteban de Tournai, abad de Santa Genoveva en París: "La indivisa Trinidad está cortada y hecha pedazos en los cruceros. Hay tantos errores como hay doctores, tantos escándalos como auditorios, y tantas blasfemias como plazas públicas". Sin embargo, a pesar de todas estas novedades, la conciencia de una oposición entre el modo

de *vida urbano (la civilidad)* y el modo de vida rural, calificado más o menos a partir de 1380 como "rusticidad", no emerge sino de manera tardía y parcial. Los códigos de valores siguen estando fuertemente influidos por las oposiciones tradicionales (cortesía/villanía) y las clases urbanas hacen esfuerzos, en la medida de su éxito, por imitar los modelos aristocráticos. Es el caso en primer lugar de los grandes comerciantes y de los maestros artesanos de los principales oficios, muy cercanos a la aristocracia por su modo de vida, por los valores corteses que comparten y por los vínculos familiares que se esfuerzan en tejer.

Ciudades e intercambios en el marco feudal

Dado que no es posible exponer aquí con más detalle las formas de desarrollo de las realidades urbanas, me limitaré a evocar algunas cuestiones generales relativas a la relación entre ciudades y campo, y al lugar del fenómeno urbano en el sistema feudal. Es común considerar a la ciudad y a la "burguesía" que la habita como los fermentos de un cuestionamiento del orden feudal, lo que el golpe fatal que asestaron las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII parece confirmar. José Luis Romero expuso con coherencia esta visión y llegó a considerar que la revolución comercial y burguesa, iniciada en el siglo XI, constituía de entrada un fenómeno radicalmente ajeno a la lógica del feudalismo y desembocaba en la yuxtaposición de dos sistemas económicos y culturales distintos, uno de los cuales tendía al inmovilismo de un orden tradicional enraizado en el campo y dominado por la aristocracia, y el otro caracterizado por el dinamismo del mundo urbano y el gusto por la novedad, propio de la mentalidad burguesa. No obstante, hoy se tiende a hacer prevalecer otra concepción, y se subraya que el desarrollo de los intercambios y de las ciudades es producto de la dinámica del feudalismo mismo, y que termina por integrarse a ella, a pesar de las tensiones ya mencionadas. Para Jacques Le Goff, existe en la Edad Media "una red urbana inscrita en el espacio y en el funcionamiento del sistema feudal". Lo que he dicho del papel de los poderes señoriales, episcopales y condales, en el auge de las ciudades, del desarrollo paralelo de las comunidades rurales y de las comunidades urbanas, así como de la importancia de las aristocracias en las ciudades, confirma esta integración de las ciudades al sistema feudal. Como también se ha visto, el auge urbano lo suscitan el dinamismo del campo, en particular la producción de excedentes que campesinos y se-

ñores venden en la ciudad, y la monetarización creciente de las rentas, que obliga a los dependientes a aumentar sus ventas y proporciona a los señores un numerario más abundante. Se trata de un impulso decisivo para los intercambios y el desarrollo urbano, al mismo tiempo que una necesidad vital para el funcionamiento de los señoríos, en este caso para el pago de las rentas y la utilización suntuaria (socialmente indispensable) de la renta señorial. Así que resulta riesgoso describir el sistema feudal como una economía dual, separando por un lado una economía rural de autosuficiencia y por el otro una economía de mercado animada por las ciudades. Immanuel Wallerstein lo señaló enérgicamente: "El feudalismo no es la antítesis del comercio. Al contrario, hasta cierto punto, sistema feudal y auge de los intercambios fueron de la mano". Quizás haya incluso que sugerir, como lo proponen algunos, que la separación entre ciudades y campo fue algo deseado o, al menos, alentado por los señores (quienes, de hecho, contribuyeron a fortalecer comunidades aldeanas y comunidades urbanas): la existencia de poblaciones urbanizadas, consumidoras y no productoras, ¿acaso no era entonces la condición para una circulación de productos y de especies monetarias que se había vuelto indispensable para la realización de la renta señorial?

También resulta conveniente reflexionar en el estatuto de la "burguesía" medieval. El hecho de ver en los comerciantes y en los artesanos de los siglos XII y XIII las primicias de la burguesía de los siglos XVIII y XIX es una tendencia difícil de combatir, en la medida en que los fundamentos ideológicos del estudio de la Edad Media se cimentaron en el momento del triunfo de dicha clase. Sin embargo, semejante visión teleológica produce terribles errores de perspectiva, al proyectar sobre la "burguesía" medieval la imagen de la del siglo XIX (así, Henri Pirenne escribe: "Que el capitalismo se afirme desde el siglo XII es algo que nuestras fuentes no permiten poner en duda. El espíritu que anima al gran comerciante que se enriquece es de entrada el espíritu del capitalismo"). El estudio de las ciudades y de los medios urbanos en la Edad Media debería enfocarse entonces en la tarea de hacer aparecer las profundas diferencias de prácticas y mentalidades, ocultadas por las similitudes aparentes y por una continuidad postulada por el sentido común. Además de los aspectos ya mencionados, tendremos cuidado de olvidar el carácter cuantitativamente limitado del desarrollo urbano (la Edad Media sigue siendo un mundo esencialmente rural). Ciertamente, he dicho que el sistema feudal necesitaba un auge de los intercambios y, por ende, de los grupos sociales que tenían a su cargo la circulación de las

mercancías; pero queda por precisar, como lo hace Alain Guerreau, que esto se lleva a cabo a condición de que estos grupos, o por lo menos estas actividades, se mantengan en posición subordinada. Diferentes mecanismos se emplean para ello, y una de las funciones del esquema de los tres órdenes del feudalismo, del que hablaré más adelante, es la de relegar a los nuevos grupos urbanos, confundidos con los campesinos, en el seno del orden inferior de los "trabajadores" *(laboratores)* y de negarles toda especificidad. Lo que aquí está operando es la lógica feudal, y el mantenimiento de este modelo ideológico, tanto como su institucionalización en la organización de los Estados Generales hasta 1789, reafirma con claridad la posición política y socialmente dominada de los grupos urbanos.

Pero la actitud de la "burguesía" misma manifiesta con mayor nitidez aun su subordinación. En efecto, comerciantes, artesanos y banqueros enriquecidos sólo tienen un deseo: invertir en el campo, adquirir tierras o señoríos, de ser posible recibir el espaldarazo y hacer creer que pertenecen a un linaje de antigua nobleza. Todavía en el siglo XV, los comerciantes barceloneses, entre muchos otros, se orientan hacia los ingresos territoriales o señoriales, se instalan en los barrios más aristocráticos, llenan sus bibliotecas con obras caballerescas. No sería posible decir con mayor claridad que, a pesar de que crecieron las inversiones en la producción artesanal o en el comercio, la Edad Media sigue estando, en lo fundamental, dominada por la lógica del control de la tierra (Marx escribía —en una fórmula que no está exenta de toda crítica, pero que tiene la ventaja de invitar a tener en cuenta la lógica de conjunto de un sistema social más que a juzgar por separado algunos de sus elementos— que "en la Edad Media, el capital mismo, en tanto utillaje artesanal, tiene ese carácter de propiedad territorial", mientras que "en la sociedad burguesa ocurre lo contrario"). Ahora bien, un "burgués" cuyo ideal es abandonar la actividad comercial o artesanal, para inscribir su ascenso en una tierra o en un estatuto nobiliario, no tiene nada en común con lo que entendemos hoy por el término de *burguesía* (que supone que el beneficio obtenido de la actividad económica se destina esencialmente a reinvertirse como capital). Ciertamente, el auge de las realidades urbanas y burguesas llevará, por etapas, a la destrucción del sistema feudal, por lo que resulta tentador señalar desde la Edad Media el germen de dicho proceso. Y si bien es recomendable ir a buscar en toda realidad histórica lo que constituye una anticipación de su futuro, es conveniente, sin embargo, mantenerse a salvo de las falsas perspectivas de la teleología. Este problema, de gran complejidad, implicaría reflexiones más elabora-

das, pero al menos puedo subrayar que, durante los siglos medievales, el auge de los comerciantes y de las ciudades sigue estando integrado a la lógica del feudalismo, que la dinámica de este último es lo que lo suscita y que se favorecen mutuamente. Producción artesanal, intercambios comerciales, trabajo asalariado y grupos urbanos son otros tantos elementos que van a formar, a partir del siglo XVIII, los componentes esenciales de un nuevo sistema. Pero, antes, no existen sino como modestos fragmentos, aislados en el seno de un sistema cuya lógica es por completo diferente; por eso, parece riesgoso otorgarles el sentido que revestirán una vez estructurados conforme a la lógica del sistema capitalista.

La tensión realeza/aristocracia

Como hemos visto, los siglos IX a XI están marcados por una diseminación de la autoridad, que finalmente acapararon los castellanos y los señores. Desde entonces, son ellos quienes, con algunos condes y duques (así como con los obispos y los monasterios que detentan un poder señorial), comparten lo esencial del mando sobre los hombres. Como el del emperador, y con importantes diferencias geográficas, el poder de los reyes no es con mucho sino simbólico. No controlan el territorio de sus reinos y no disponen más que de un apoyo administrativo irrisorio. Así, el soberano francés sólo tiene poder real en el dominio bastante exiguo que controla de manera directa, alrededor de París y de Orleans: el resto del reino se concede en feudos, que prácticamente se vuelven autónomos y quedan bajo el control de grandes nobles (duque de Borgoña, condes de Champaña, de Vermandois o de Flandes); mientras que todo el oeste pronto queda controlado como feudo por el soberano inglés, Enrique II Plantagenet; en cuanto al sur —Tolosa y Languedoc—, escapa por completo a la mirada del soberano capeto. En Alemania, donde el emperador también es rey de Germania y rey de Italia, el efecto mosaico se acentúa todavía más, y el soberano ni siquiera se beneficia de un dominio directo tan compacto como el del rey de Francia, lo cual lo vuelve muy insuficiente para sus necesidades. Por último, las monarquías escandinavas y eslavas no disponen más que de un poder restringido en extremo.

No obstante, los reyes existen y disfrutan incluso de un prestigio que por lo general no se cuestiona. Las fuentes de su legitimidad son diversas: la conquista militar, considerada señal del favor divino; la elección, principio en retroceso, al que se recurre en ciertos casos de interrupción dinástica; la

designación por el rey precedente o la sucesión dinástica, que tiende a imponerse (aunque la prudencia incita a menudo a coronar al heredero cuando su predecesor todavía está vivo). El prestigio de la figura real en la Edad Media se debe sobre todo a la consagración, que ya practicaban los visigodos, que luego refulgió con los carolingios y que por último se generalizó en Occidente (con excepción de Castilla, que siguió siendo una "monarquía sin consagración" y debe siempre hacer esfuerzos por compensar esta carencia de sacralidad; Teófilo Ruiz). Durante este rito, cuidadosamente codificado por la liturgia y llevado a cabo por un colegio episcopal, el soberano es ungido con aceite santo, a la manera de los reyes del Antiguo Testamento, lo que le confiere un carácter sagrado. Algunos signos, como el hecho de llevar puesto momentáneamente la dalmática del subdiácono o un manto llevado a la manera de la casulla del sacerdote, parecen hacerlo entrar en el cuerpo eclesiástico, al igual que las menciones de la unción sacerdotal durante el rito. Sin embargo, a diferencia del *basileus* bizantino, que tiene categoría de sacerdote, los clérigos occidentales se apresuran a subrayar que el rey sigue siendo un laico y rechazan con vehemencia toda evocación explícita de los reyes-sacerdotes bíblicos (Melchisedech, por ejemplo). Incluso en Francia, donde según la leyenda la unción se lleva a cabo con aceite de la Santa Ampolla, milagrosamente traída por una paloma durante el bautismo de Clodoveo, "el rey se acerca, sin lograr llegar a él, a un carácter propiamente sagrado" (Jacques Le Goff). Si bien la consagración no es suficiente para establecer una "monarquía sagrada" que haría que el rey quedara integrado al clero, al menos lo eleva un poco más arriba de los demás laicos, ya que está investido con una alta misión deseada por Dios (incluso a veces se le presenta como "coronado por Dios"; véase la foto IX.7). El mejor signo de esta "aura" es el poder taumatúrgico conferido por la consagración a los reyes de Francia y de Inglaterra, célebres por curar durante las ceremonias públicas la escrófula (Marc Bloch). Pero si bien la consagración contribuye de manera innegable a la afirmación de la figura real, es un arma de doble filo. Incluye, en efecto, el juramento de defender al pueblo cristiano y luchar contra los enemigos de la Iglesia; y los clérigos no dejan de insistir en las obligaciones que incumben al rey, en virtud de la coronación. Admitiendo incluso que el ritual magnifique al príncipe al mostrar que lo eligió Dios, lo que manifiesta de manera todavía más vigorosa es que debe su poder a la Iglesia (y no sólo a los vínculos de sangre). Incluso si la lectura real de la consagración se esfuerza por debilitar esta influencia, el rito pone a la monarquía en una fuerte dependencia simbólica ante el clero y las representaciones eclesiásticas.

De acuerdo con los *Espejos de príncipes*, que con fines pedagógicos elaboran el retrato ideal del rey, éste no sólo debe ser fuerte y valeroso en la guerra, para defender la paz y el bien común, sino también justo, humilde, caritativo y magnánimo. Cada vez más, se quiere que sea sabio, es decir, preocupado por las verdades divinas y bien instruido en numerosas disciplinas, como lo fue más que ningún otro Alfonso X de Castilla; y se repite, después del *Policraticus* de Juan de Salisbury, el adagio según el cual "un rey iletrado es como un burro coronado". El rey medieval tiene que ser —éste es un elemento decisivo de su poder— un rey cristiano, y los soberanos occidentales rivalizan en la materia: varios se dicen "muy cristianos", en particular el francés, quien monopolizará este título a partir del siglo XIV; mientras que los reyes hispánicos reivindicarán el de "católicos". En este sentido, el poder real descansa en una adecuación a las normas ideológicas definidas por la Iglesia. Y nadie mejor que Luis IX de Francia llena esta exigencia, llevada en su caso hasta los más extremos escrúpulos de una devoción y una penitencia casi monásticas. El italiano Salimbene dice de él que se parece más a un monje que a un guerrero. En todo caso es el rey cristiano ideal, el laico en todos los aspectos conforme al modelo deseado por los clérigos, lo que le habrá valido los honores de una canonización única entre los reyes de Europa occidental después del siglo XII (Jacques Le Goff).

El poder monárquico se concentra en lo esencial en la persona misma del rey. Es por esto que los soberanos del periodo considerado aquí son itinerantes. Ciertamente, tienen una capital privilegiada, o a menudo dos, pero tienen que desplazarse todo el tiempo, pues su presencia física es necesaria para dar fuerza a sus decisiones. El rey, no obstante, no está solo: su familia desempeña a menudo un papel político, benevolente (el rey capeto confía a sus hermanos territorios en infantado) u hostil (revuelta de los hijos de Enrique II Plantagenet); su entorno doméstico se reparte los cargos de la casa real, que poco a poco se convierten en funciones políticas que permiten participar en el consejo del rey (el condestable está encargado de los caballos y también de la guerra; el camarero hace las veces de tesorero; el canciller, que por lo general es un hombre de Iglesia, redacta y autentifica las escrituras reales). Por último, los grandes vasallos se reúnen en la corte del rey, en compañía de un número creciente de expertos, clérigos y juristas, y también astrólogos y médicos. No es sino durante el siglo XIII cuando la corte real tiende a fraccionarse en órganos especializados, como el Parlamento, que se dedica a los asuntos de justicia, o el Tribunal de Cuentas, encargado de los ingresos reales.

El poder del rey descansa primero sobre su dominio directo, que por mucho tiempo proporciona lo esencial de sus finanzas. El rey de Inglaterra, quien controla una gran proporción del suelo de su reino, en particular los bosques, igual que en menor medida el de Francia, puede "vivir del suyo", lo que provoca la envidia del emperador. La administración del dominio se confía a oficiales reales (prebostes dominiales en Francia), quienes se encargan de dirigir los ingresos hacia las arcas reales. A esto se añaden diversos derechos económicos, que todavía no difieren mucho, a no ser tal vez cuantitativamente, de la norma señorial —derechos de peaje o de aduana en Inglaterra, impuesto sobre la sal (gabela) en Francia—, algunas ayudas excepcionales, en caso de cruzada por ejemplo, y diversas retenciones a la Iglesia (percepciones de los ingresos de los cargos episcopales vacantes; décima —10%— para ocasiones particulares, que tienden a generalizarse poco a poco). A pesar de la emergencia de las teorías de la soberanía real en el siglo XIII, el poder del rey conserva un sabor eminentemente feudal. El rey es un noble; comparte los valores y el modo de vida de la aristocracia, incluso si pretende disponer de una dignidad y de prerrogativas que lo ubican por encima de ella. Por lo demás, utiliza las reglas del vasallaje a su favor, en la medida en que se le reconoce como señor eminente de todos los vasallos con feudos en su reino. Esta cualidad le permite intervenir en numerosas ocasiones, tanto familiares y matrimoniales como vinculadas a la trasmisión de los feudos. En posición de árbitro o de juez, garante de la costumbre feudal, logra que le sea favorable el derecho de comiso y con ello recupera el control directo de algunos feudos. De igual manera, es como señor feudal que pretende reunir en su *ost* (ejército) a la totalidad de sus vasallos, tanto a los directos como a los indirectos, lo que logra sólo si puede hacer que estos últimos teman algún castigo en caso de incumplimiento. Así, el soberano recurre a menudo a una infantería formada por campesinos libres o por milicias urbanas, y antes de que pase mucho tiempo, cada vez más a mercenarios.

El rey dispone de una variada gama de medios para expandir su dominio directo o su reino. Entre éstos se cuentan, además del arte de manejar el derecho feudal, el de las adecuadas alianzas matrimoniales (Alienor le otorga Aquitania a Luis VII de Francia y después, luego de un desafortunado divorcio para el capeto, al inglés Enrique II). Pero la conquista sigue siendo el medio más seguro, y el que da al poder real la mayor firmeza. Es por esto que, después de la victoria de Guillermo *el Conquistador* y durante el siglo XII, el reino de Inglaterra, con sus extensiones sobre el continente, es

uno de los más sólidos de Europa. *El Conquistador* se atribuye una quinta parte de las tierras, en particular los bosques, y vuelve uniformes las instituciones feudales en su beneficio. El ejercicio de la justicia real o ducal se mantiene; los *sheriffs* (que administran los *shires*, equivalentes de los vicecondados normandos) dependen directamente del rey, quien es el único en Europa que conserva un derecho exclusivo de fortificación. Pero si bien el poder de los *sheriffs* alcanza su apogeo a principios del siglo XII, después poco a poco lo va recortando la extensión de los derechos de justicia y la autonomía de los señores laicos o eclesiásticos, y luego los privilegios de las villas. Con Enrique II Plantagenet (1154-1189), los dominios continentales del rey inglés se extienden, además de Normandía, a Anjou, Bretaña, Poitou y Aquitania. Ahora bien, este considerable territorio que hace que el inglés se vuelva bastante amenazador, es también una desventaja. No sólo sus feudos continentales lo obligan a rendirle homenaje al rey de Francia, sino que Enrique II, durante su reinado, va perdiendo su fuerza al mantener la unidad de posesiones desmesuradamente extensas y además divididas por el mar. El sueño angevino y la carga aquitana implican necesidades de dinero nunca satisfechas y contribuyen por último a debilitar una monarquía inglesa que no obstante contaba con sólidas ventajas. Asimismo, hay que señalar, entre los reinos occidentales más firmes, el que los normandos establecen en Sicilia y en Italia del sur en el siglo XII, así como los reinos hispánicos comprometidos en la Reconquista. Ahí el rey, dueño de la guerra y de la tierra, disfruta de un gran prestigio y logra, en nombre de su función en la lucha contra el infiel, mantener importantes prerrogativas, en particular un control sobre los castillos, que son restituibles. Además del *ost* feudal, puede exigir la ayuda de las milicias urbanas, y una parte importante de su poder descansa sobre las ciudades, cuya red él mismo estableció y a cuyos consejos concedió amplias prerrogativas. Así, la monarquía fundada en la conquista logra, mejor que las demás, ordenar el sistema feudal en su beneficio.

En el caso francés, la guerra permite no que el reino crezca sino que se recupere su control. El tiempo de Felipe II Augusto (1180-1223) es decisivo: su nombre, que se refiere a la extensión del dominio real durante su reinado, no es usurpado, ya que, ante los hijos de Enrique II, Ricardo *Corazón de León* y Juan *sin Tierra*, recupera Normandía, Anjou, y luego Poitou, lo que confirma su espectacular victoria en Bouvines, en 1214, contra la coalición formada por Juan *sin Tierra* y el emperador Otón IV. A partir de este momento, el rey de Inglaterra ya lo único que posee en el continente —y muy

lejos de su isla— es Aquitania (Guyena y Gascoña), pero la rivalidad franco-inglesa, momentáneamente apaciguada, resurgirá en el siglo XIV. Después, bajo Luis IX (1226-1270), el final victorioso de la cruzada contra los albigenses, celebrado mediante el tratado de París (1229), permite al rey controlar el Languedoc, mientras que las demás posesiones del conde de Tolosa se trasmiten a su hija, quien se casa con un hermano de Luis IX, y regresan finalmente a la corona en 1271. El dominio directo cubre en adelante las tres cuartas partes del reino, y san Luis, después de la muerte del emperador Federico II, aparece como el soberano más poderoso de Occidente.

Dos funciones fundamentales se le reconocen al rey: debe garantizar la paz y la justicia. La preocupación por la paz, esencial para el bien público y que durante algún tiempo directamente estuvo en manos de la Iglesia, regresa poco a poco a los soberanos. Como resultado de esto está el derecho de llevar a cabo guerras justas —y sigue siendo la Iglesia la que muy a menudo reivindica la capacidad de determinar la legitimidad del uso de las armas—. En lo que se refiere al respeto de la justicia, ésta es el deber esencial de los reyes, quienes se dedican, sobre todo a partir del siglo XIII, a ejercer de manera efectiva esta función. Los reyes —y ya no sólo el emperador— hacen valer entonces su derecho a legislar (mediante edictos, ordenanzas o fueros) y reivindican la ley como base de su poder. Éste es ya el caso de Rogerio II de Sicilia y de Enrique II Plantagenet, y luego de Luis IX en Francia y de Alfonso X de Castilla, a quien se atribuye una considerable obra jurídica, que incluye en particular la recopilación de las Siete Partidas, mientras que el emperador Federico II desarrolla un verdadero culto por la Justicia, de la que hace poner una representación alegórica encima de su busto, en la puerta de Capua. El rey pretende ser la encarnación de la ley, la "ley viva" *(lex animata)*. Pero si bien él proclama la ley, también tiene la obligación de respetarla, puesto que es al mismo tiempo su amo y servidor. Prácticamente, los reyes se esfuerzan por atraer hacia ellos los casos considerados reales, y sobre todo por hacer valer la posibilidad de una apelación de las sentencias señoriales o condales. San Luis promueve en especial el derecho de apelar al rey, al sugerir la imagen de un soberano que hace justicia personalmente, sentado bajo su roble en Vincennes (en realidad, si bien el rey mismo escucha los casos, trasmite su resolución a juristas profesionales). El éxito del procedimiento es tal que los juicios fluyen hacia los parlamentos reales en la segunda mitad del siglo XIII. Esto obliga a multiplicar a los representantes locales —*sheriffs* en Inglaterra, bailes y senescales en Francia, corregidores en la península ibérica—, en los que se delega el poder de

juzgar por apelación en nombre del rey, y a los que se agregan después funciones militares y fiscales (por lo general reciben un salario y a menudo son transferidos de una región a otra para tratar de garantizar su fidelidad). Esta recuperación real de la justicia es pues un fenómeno general, aunque no deja de ser parcial, que opera desde principios del siglo XIII en Inglaterra y en Castilla, unos 50 años después en Francia y en Aragón (pero nunca en el Imperio).

Ocurren profundas modificaciones de la concepción de la justicia. En los siglos XI y XII, cuando las asambleas señoriales o condales juzgan en última instancia, prevalece la costumbre, no escrita pero recitada de manera periódica, y cuya autoridad se funda en su supuesta antigüedad y su vínculo con una memoria que se hunde en los tiempos míticos de los ancestros. A las asambleas no les preocupa tanto resolver los casos, mediante sentencias que enuncian una verdad absoluta, como llegar a un compromiso entre las partes, susceptible de restablecer la paz social, o por lo menos de mantener los conflictos dentro de límites aceptables. Esencialmente arbitral, la justicia se esfuerza entonces por llegar a una reconciliación o a un acuerdo negociado; por esta razón, incluso en los casos de sangre, recurre de mejor grado a las compensaciones financieras que a los castigos corporales. Por último, sus medios son endebles y debe atenerse al procedimiento acusatorio, que coloca a las dos partes frente a frente, y deja al acusador la responsabilidad de aportar la prueba que funda su queja. En los casos más graves, no hay más recurso que contar con el "juicio de Dios", que también se llama "ordalía". Entonces se organiza un duelo judicial: cada parte elige su defensor y la sentencia depende del resultado de un combate que tiene fama de revelar la voluntad divina. En otros casos, se recurre a una prueba —las más de las veces caminar sobre brasas ardientes o sufrir quemaduras con un hierro candente o de agua en ebullición—, cuyo resultado se supone que manifiesta la voluntad de Dios. En realidad, el proceso puede prolongarse hasta los siguientes días, por ejemplo para analizar la cicatrización de las llagas, lo que da a las partes presentes y a la comunidad el tiempo necesario para lograr un consenso (Peter Brown). Pero la perspectiva de una ordalía y más aún de un duelo judicial también puede tener un efecto disuasivo, que lleva a la búsqueda de un acuerdo negociado que permita suspender la prueba. Después, al amplificarse las críticas que numerosos obispos emitieron desde principios del siglo XII, como Yves de Chartres, el Concilio de Letrán IV, en 1215, prohíbe a los clérigos participar en las ordalías, lo que las priva de las plegarias indispensables para su buen desarrollo.

Entonces su decadencia se acelera, aunque se les siga utilizando durante el siglo XIII.

Con la reivindicación real de la ley, se transforma el conjunto de las concepciones de la justicia. Desde el siglo XII, el auge del derecho en las escuelas y las universidades es notable, y los juristas adquieren un papel cada vez más importante. Al lado del establecimiento del "derecho común", que se refiere a un derecho romano ampliamente glosado y entremezclado con el derecho de origen eclesiástico (el derecho canónico), los reyes del siglo XIII se preocupan por las costumbres, que ordenan poner por escrito. La redacción de estos documentos es un arma de doble filo, pues si bien con ello se manifiesta el reconocimiento real de las costumbres, éstas, al mismo tiempo, quedan fijadas y son interpretadas por los juristas encargados de su transcripción, mientras que el rey manifiesta así su control sobre la costumbre misma y sobre el territorio donde se aplica. La legitimidad de los juicios del rey, directos o en apelación, se funda en lo sucesivo en un corpus escrito del que él es la garantía y que incluye derecho común (para todo el reino) y derecho de costumbre (particular). Desde entonces, la concepción arbitral de la justicia va perdiendo terreno, en beneficio de la preocupación de revelar una verdad conforme a la ley. Es por esta razón que, a finales del siglo XII y sobre todo en el siglo XIII —en primer lugar en los casos más graves de herejía y de lesa majestad (atentado a la dignidad real)—, el procedimiento acusatorio se remplaza con el procedimiento inquisitorio: el juez deja de ser árbitro y en adelante tiene la obligación de castigar toda afrenta al orden público; así pues, tiene la capacidad de poner en marcha la acción penal y a él corresponde la carga de la prueba. Esta concepción de la justicia, muy nueva, sigue siendo ampliamente ineficaz en los hechos (los jueces pronuncian la mayor parte de sus juicios en ausencia del compareciente), y muy pronto se dan cuenta de que la única prueba digna de fe es la confesión de los acusados. Esta opción es lógica en un tiempo en el que se desarrolla también la confesión como sacramento, y conducirá a finales de la Edad Media y durante los Tiempos Modernos a la generalización de la tortura como medio legítimo para obtener la confesión judicial. Por último, la nueva concepción de la justicia acarrea un retroceso de las compensaciones financieras y, sobre todo a partir del siglo XIV, un auge de las penas infamantes (exposición en la picota, rituales de humillación como la procesión de culpables, desnudos, por la ciudad) y castigos corporales adaptados a la diversidad de los delitos (mutilación de las manos, de la lengua o de la nariz, descuartizamiento, decapitación u horca, hoguera, escaldamiento, división del cuerpo en pedazos en los casos de alta traición).

Entonces, en el siglo XIII cambió la concepción del poder real. Antes el rey era a la vez un señor feudal entre muchos otros y un ser en los límites de lo sagrado, con funciones paralelas a las de Cristo Rey, que reina en el cielo. Ahora, afirma su preocupación por los asuntos públicos *(res publica)* y reivindica una soberanía que se extiende al conjunto de su reino y está fundada en la ley. Ciertamente, los progresos del poder real se deben en buena parte al hábil manejo de las reglas feudovasalláticas, y en este sentido la *aristocracia* tiene buenas razones para defender una idea del rey como *primus inter pares* (primero entre iguales). Sin embargo, al reivindicar una legitimidad fundada en la ley, el rey hace esfuerzos, al menos en teoría, por salir de esta lógica. El resultado es una creciente oposición de la aristocracia, y las luchas entre reyes y barones dan lugar a múltiples intrigas. Así, Juan *sin Tierra,* vencido en 1215, tiene que conceder la Gran Carta que prevé el control del rey mediante un consejo de barones, mientras que, de 1258 a 1265, Inglaterra se ve sacudida por la revuelta de estos últimos. Más que relatar innumerables episodios, señalaré que el conflicto entre monarquía y aristocracia es consustancial a la organización feudal. La tensión entre monarquía y aristocracia sigue estando vigente, ya sea que funcione en el sentido de una diseminación de la autoridad (sobre todo entre los siglos IX y XI, aunque a veces también después), ya sea que permita la recuperación de cierta unidad y el reforzamiento de los poderes más eminentes (sobre todo a partir del siglo XIII). Sin embargo, este segundo movimiento sigue siendo limitado. La recuperación de la justicia es de gran importancia, pero siempre es parcial. El rey sigue estando muy lejos de ejercer el monopolio del poder legítimo y de controlar verdaderamente su territorio; su capacidad administrativa sigue siendo modesta. En pocas palabras, el reforzamiento del poder real no significa todavía la formación de un verdadero Estado. La tensión monarquía/aristocracia, incluso si en lo sucesivo se inclina a favor de la primera, queda incluida en el marco definido por la lógica feudal. Es un juego hecho de rivalidad y de unidad, de connivencias y de desprendimientos, que ciertamente es el esbozo de futuras rupturas, pero que no alcanza la intensidad de una alternativa —la nobleza o la monarquía— de la que surgirá, en el siglo XVII, el Estado.

Conclusión: los tres órdenes del feudalismo. Tres relaciones sociales fundamentales se convocaron aquí para dar cuenta de la organización feudal: la relación señores/dependientes; la distinción nobles/no nobles; la interdependencia y la oposición ciudades/campo. Hay que agregar las relaciones vasa-

lláticas, que en parte configuran las jerarquías en el seno del grupo dominante y le confieren una cohesión mezclada con rivalidades. Esta relación, entre un señor y el vasallo que se declara su "hombre", a veces "de mano y de boca", formalmente está muy cercana a la que une al amo del señorío con sus dependientes; ambas, por lo demás, se piensan en los términos de la relación entre el hombre y Dios *(Dominus)*. Sin embargo, su naturaleza y su importancia son radicalmente distintas. La primera atañe a la ínfima minoría de las clases dominantes, pero se beneficia con la solemnidad del ritual del homenaje; la segunda implica a la casi totalidad de la población y pone en juego lo esencial de las relaciones de producción feudales.

En cuanto se renuncia a considerar las relaciones vasalláticas como el corazón de la sociedad medieval, como deseaba hacerlo una historiografía centrada en los aspectos institucionales y políticos, surge una polémica semántica. En vez de seguir hablando de sociedad feudal, lo que parece poner el acento en el feudo y en las instituciones vasalláticas que regulan su trasmisión, ¿no sería mejor preferir la noción de sociedad señorial? No hay duda, el señorío es la unidad social de base, en el seno de la cual se instaura la relación de dominación y de explotación entre dominantes y dominados. El argumento es bastante válido, ya que busca desplazar el acento de lo vasallático hacia el señorío y la relación de *dominium* que se establece en él. Pero también puede señalarse que la especificidad del señorío —la unión del poder sobre las tierras y del poder sobre los hombres— está estrechamente ligada al auge de la feudalización, o mejor aún, a la diseminación de la autoridad, de la que es una de las modalidades. Y si bien las instituciones vasalláticas desempeñan un papel en la afirmación de la dominación señorial, contribuyen de manera notable, aunque en asociación con otros vínculos (en particular de parentesco o de amistad), a la distribución de las posiciones dominantes en el seno de la relación de *dominium*. Pero, sobre todo, los términos clásicos de sociedad feudal y de feudalismo tienen que ver con una convención tan sólidamente arraigada que resulta más fecundo transformar su comprensión que cambiarle el nombre: "Si bien feudal sirve comúnmente para caracterizar sociedades cuyo rasgo más significativo ciertamente no fue el feudo, no hay nada en ello que contradiga la práctica universal de todas las ciencias [...] ¿Nos escandalizaremos si el físico persiste en llamar átomo, es decir, indivisible, al objeto de sus más audaces disecciones?" (Marc Bloch). Como lo dice Jacques Le Goff, las estructuras que funcionaron en Europa del siglo IV al XVIII necesitan un nombre, y "si hay que conservar 'feudalismo' es porque, de todos los nombres posibles, éste es el que mejor indica que estamos ante un sistema".

Por supuesto, la sociedad medieval se pensaba a sí misma en una forma notablemente distinta, lo que es por completo normal. Los dominantes habían elaborado, para ello, el esquema de *los tres órdenes*, que establecía en el seno de la sociedad una división funcional entre "aquellos que oran" *(oratores)*, es decir, los clérigos, "los que combaten" *(bellatores)*, con lo que los *milites* monopolizaban la actividad militar que inicialmente era propia de todos los hombres libres, y "los que laboran" *(laboratores)*, es decir, todos los demás. Si bien predomina inicialmente la complementariedad de los tres órdenes, al considerarse cada uno de ellos como indispensable para los otros dos y necesario para el buen funcionamiento del cuerpo social, se combina rápidamente con una clara jerarquía establecida entre ellos. Este modelo aparece en la época carolingia bajo la pluma de Haimo d'Auxerre y luego, a principios del siglo XI, en Adalberón de Laon y Gerardo de Cambrai, dos obispos ligados al poder real. Se trata entonces de un arma del clero secular contra el poder de los monjes, y del rey contra la fuerza de la aristocracia. Después de un largo eclipse, durante el cual predomina una oposición dual entre clérigos y laicos, al final del siglo XII se impone el modelo tripartito en las cortes de Inglaterra y de Francia, antes de generalizarse, pero sin destronar la dualidad clérigos/laicos, que conserva una amplia pertinencia. Susceptible de diversos usos, las más de las veces se pone al servicio de la reafirmación del poder real ante los señores y de los obispos ante los monjes, sin dejar de contribuir a mantener en posición subalterna a los nuevos grupos urbanos, fundidos con los dependientes rurales en la masa de aquellos que sufren en la labor. Es evidente que el modelo de los tres órdenes no es una descripción de la realidad social; es una construcción ideológica conforme al "imaginario del feudalismo" (Georges Duby). Sin embargo, se concreta, aunque tardíamente, en la organización en órdenes separados de la asamblea de los Estados, que la monarquía francesa convoca en caso de necesidad entre 1484 y 1789. Por último, a la vez que puede servir a los intereses reales, el esquema trifuncional corresponde a una sociedad dominada por el clero, que, hasta finales del antiguo régimen, sigue siendo el primer orden de la sociedad. De hecho, si bien se pudo identificar a la aristocracia como clase dominante del sistema feudal, esta constatación sigue siendo insuficiente, ya que la ideología del feudalismo coloca por encima de ésta a la Iglesia, cuyo acercamiento, tan indispensable, ahora vamos a emprender.

III. LA IGLESIA, INSTITUCIÓN DOMINANTE DEL FEUDALISMO

A TODO lo que hemos visto en torno al feudalismo, falta todavía un elemento fundamental, quizás el más importante. Efectivamente, el esquema de las tres órdenes define una clara jerarquía, a cuya cabeza están los que oran, antes que la misma aristocracia. Sin embargo, es necesario fijar la atención más en la relación social que se establece entre los clérigos y los laicos, que en los clérigos en cuanto casta separada. Ya sea que se exprese en la forma de una dualidad o que se inscriba en el esquema de las tres órdenes, esta relación-oposición constituye una estructura esencial del mundo feudal, y los clérigos siempre anteceden a los laicos en el cortejo social.

¿Pero qué es la Iglesia en la Edad Media? Este término de origen griego (*eklesia*: asamblea) designa primero la comunidad de los creyentes; en Bizancio posee este sentido únicamente, así como en Occidente durante los primeros siglos de la Edad Media. Posteriormente el vocablo *iglesia* designa también el edificio donde se reúnen los fieles y donde se desenvuelve el culto. En la época carolingia los dos aspectos parecen todavía indisociables, y el liturgista Amalario de Metz († 850) afirma: "A esta casa se le llama *ecclesia* porque contiene la *ecclesia*". En el siglo XII, los dos sentidos de la palabra se fueron independizando, y Alain de Lille indica que la iglesia es "tanto un lugar material como la agrupación de los fieles". Semejante materialización de las realidades espirituales, que inscribe lo sagrado en los lugares físicos, acompaña al reforzamiento del poder del clero y de la institución eclesiástica. Además, paralelamente, el término *iglesia* asume una nueva significación, que designa la parte institucional de la comunidad, es decir, el clero. Desde entonces, las asociaciones y los deslizamientos constantes entre estas tres acepciones de la palabra *iglesia* constituyen una herramienta ideológica extraordinaria, por ejemplo cuando se identifica la iglesia material (el edificio) y la iglesia espiritual (a la vez comunidad terrenal y Jerusalén celeste). También, cuando no se esclarece o se deja ambigua la distinción entre la Iglesia como comunidad y la Iglesia como institución, una sinécdoque (en la que una parte equivale a la totalidad) concentra en los guías clericales las virtudes asociadas con la comunidad de todos los cristianos. Ahora bien, a

partir de los siglos XI y XII, el término *iglesia* se identifica cada vez más con sus miembros eclesiásticos, mientras que para designar al conjunto de los fieles se recurre a una noción que ya se había esbozado en el siglo IX, la cristiandad *(christianitas,* o bien, *populus christianus).* Así, esta cuestión semántica permite entrever la apuesta que este capítulo habrá de analizar: la acentuación de la separación entre los clérigos y los laicos y el fortalecimiento de los poderes de la institución eclesial.

Si bien la significación comunitaria de la Iglesia se va eclipsando, jamás puede desaparecer totalmente. A fin de que la legitimidad de la institución se funde en la sustitución del todo por su parte más eminente, la palabra también debe significar la cristiandad en su conjunto. Por lo tanto, si la Iglesia —identificada con el clero— ordena y dirige a la sociedad, en el sentido comunitario de la palabra, ella *es* la sociedad misma. "En el Occidente latino de los siglos XI y XII, Iglesia y sociedad terminan por convertirse en nociones que se coextienden" (Dominique Iogna-Prat). En consecuencia, no es posible considerarla como si fuera un simple sector, entre otros, de la realidad medieval. Además, si la Iglesia es la sociedad misma, no tiene ningún sentido recurrir a la noción de religión tal como hoy en día la entendemos, es decir, como creencia personal libremente elegida (aunque ésta se esboza en el siglo XVI, con Bartolomé de Las Casas, por ejemplo, sólo llega a consolidarse en el siglo XVIII, con la Ilustración). La fe medieval se refiere menos a la íntima creencia que a la fidelidad en el sentido feudal del término, es decir, una fidelidad práctica, que las acciones, las palabras y los gestos patentizan. Sobre todo, no es para nada una cuestión de opción personal: uno es cristiano porque nace en la cristiandad. Es una identidad recibida (mediante el rito del bautismo), que no se discute.

Aunque la religión en el sentido contemporáneo del término no existe en la Edad Media, las cuestiones relacionadas con la organización de la Iglesia, es decir, las relaciones entre los clérigos y los laicos, por una parte, y entre los hombres y el mundo celeste, por la otra, evidentemente son centrales, pero sin que por eso formen un sector autónomo delimitado y separado del resto de la actividad colectiva. Por el contrario, se encuentran inseparablemente imbricadas ("encastradas", según la famosa expresión de Karl Polanyi) dentro del conjunto de las realidades sociales. Por lo tanto, no es posible seguir situando el estudio de la Iglesia al margen del análisis del feudalismo, con el pretexto de que ésta pertenecería a un capítulo llamado "religión", que no tendría más que relaciones accesorias con las estructuras sociales. Repitámoslo una vez más: la Edad Media desconoce cualquier auto-

nomización del campo religioso, puesto que la Iglesia en cuanto comunidad es la sociedad global, mientras que en cuanto institución es su parte dominante la que determina sus principales normas de funcionamiento. Como Alain Guerreau lo sugiere vigorosamente, tenemos que considerar a la Iglesia como garante de la unidad de la sociedad feudal, como su columna vertebral y como el fermento de su dinamismo.

Los fundamentos del poder eclesial

Unidad y diversidad de la institución eclesial

De la Iglesia se dice que es la institución dominante del feudalismo: ésta se reproduce con éxito como institución, pero sin que las posiciones en su seno se trasmitan de manera principalmente genealógica, como resulta común para una clase social. Ciertamente, el alto clero puede ser visto como la fracción superior del grupo dominante, aunque no forme, en cuanto clero, una clase propiamente dicha. Por añadidura, las relaciones entre el clero y la aristocracia son ambivalentes. Estos dos grupos se encuentran tanto más cercanos cuanto que los hijos de la aristocracia monopolizan la mayor parte de los cargos del alto clero, aunque no hubiera exclusividad alguna en la materia. No obstante, la incorporación en el sacerdocio rompe —en teoría y, en buena parte, en la práctica— los lazos que unen al clérigo con su parentesco. Ocasionalmente, un abate o un obispo podrá obtener con mayor facilidad de sus parientes ciertas concesiones a favor de la Iglesia (y recíprocamente); pero con mayor frecuencia todavía, la diferencia de posición hará que prevalezcan los contrastes entre los intereses de los clérigos y los laicos. Clero y aristocracia son, por ende, cómplices en la obra de dominación, aliados frente a los dominados, aunque también compiten entre sí, tal como infinidad de conflictos lo indican, sobre todo por el control de las tierras y los derechos que estructuran la organización de los señoríos, tanto los laicos como los eclesiásticos. Las numerosas críticas que los clérigos lanzan contra los aristócratas tiránicos y rapaces, a quienes se acusa de "malas costumbres", con frecuencia son una manera de defender las prerrogativas de la Iglesia y sus propios señoríos, especialmente durante la fase aguda del proceso de encelulamiento. Existe pues una rivalidad entre las dos facciones del grupo dominante feudal, pero que permanece supeditada al buen ejercicio de su superioridad sobre los dominados.

La misma institución eclesial no es homogénea. Además de las contradicciones de intereses o de los conflictos doctrinales que pueden oponer en su seno a diferentes tendencias, existen importantes dualidades institucionales. Una es jerárquica, y ha sido simplificada demasiado al contraponer al alto con el bajo clero; pero al menos así se señala la considerable distancia entre los grandes dignatarios (abades, obispos, arzobispos, cardenales, papas), algunos de los cuales se encuentran entre los príncipes más poderosos de sus tiempos, y los simples monjes o sacerdotes, cuyo prestigio y poder queda circunscrito por lo general al marco local. Aunque se habrá de modificar ostensiblemente en el curso de los siglos, la diferencia entre clérigos regulares y clérigos seculares es igualmente importante. Al entrar en una orden monástica cuya *Regla* aceptan, los primeros eligen la huida del mundo y el aislamiento penitencial, rindiéndose al servicio de Dios mediante la plegaria, el estudio y, a veces, la actividad manual. En cuanto a los segundos, que permanecen en el siglo, en medio del mundo y en contacto con los laicos, éstos tienen como misión el cuidado de las almas *(cura animarum,* de donde procede el nombre que se da a los curas responsables de las parroquias, cuya red por entonces se está formando), a través de la administración de los sacramentos y la enseñanza de la palabra divina. Aun cuando algunos de ellos pueden combinar ambas pertenencias o pasar de una a otra, y aunque entre los siglos XI y XIII las misiones de los regulares y de los seculares se imbrican cada vez más, se trata de dos concepciones distintas del mundo, cuya fortuna va cambiando, y de dos jerarquías paralelas (la primera parcialmente abierta a las mujeres, la segunda estrictamente reservada para los hombres) que a veces compiten con rudeza.

Sin embargo, a pesar de las numerosas diferencias internas, la Iglesia existe como una unidad, definida a la vez de forma institucional y de forma litúrgica. La dualidad que separa a los clérigos y a los laicos es en este sentido fundamental, aun cuando existe una zona intermedia y relativamente imprecisa en la frontera de estos dos grupos. Así, algunos individuos pueden seguir siendo laicos reglamentariamente, pero al mismo tiempo se acercan o se incorporan al estilo de vida monástico (los *conversos* cluniacenses se integran a la comunidad monástica, aunque con un estatus subalterno, mientras que los cistercienses se encuentran separados de los monjes y son responsables de las tareas materiales; hay que recordar también a los miembros de las terceras órdenes mendicantes y las begardas de finales de la Edad Media, mujeres laicas que viven en las ciudades como monjas). Además, algunos clérigos no reciben más que las órdenes menores (porteros,

lectores, exorcistas, acólitos), o incluso solamente la tonsura que el obispo otorga y que confiere el estatus clerical (el que por cierto casi siempre es requisito para gozar de la enseñanza universitaria). La pertenencia al clero por lo tanto parece tener dos niveles: la tonsura y las órdenes menores son suficientes para conferir el estatuto de clérigo, pero únicamente el acceso en las órdenes mayores (subdiácono, diácono, sacerdote) o el hábito monástico otorgan un verdadero poder simbólico e imponen un modo de vida fuera de lo común, marcado por la abstinencia sexual. Es por esto que en la Francia de finales de la Edad Media, una tercera parte de los clérigos sin contradicción alguna puede declarar sus lazos matrimoniales (puesto que no han recibido más que las órdenes menores o la tonsura). Sin embargo, estas situaciones intermedias no le quitan nada de importancia a la dualidad clérigos/laicos (es propio de toda realidad social el ser un *continuum* de situaciones concretas, de manera que la delimitación de los grupos sociales siempre es menos importante que la identificación de las polaridades que estructuran el espacio social). Como lo afirma hacia 1130-1150, con todo el rigor necesario, el *Decreto* que se atribuye a Graciano, obra fundadora del derecho canónico, "existen dos tipos de cristianos", los clérigos y los laicos. El estilo de vida de los primeros se caracteriza por la renuncia al matrimonio, al cultivo de la tierra y a toda posesión privada. Graciano subraya también que la marca de su estatuto es la tonsura, signo de la elección divina y de la realeza de los clérigos —realeza evidentemente espiritual, puesto que el corte de los cabellos significa también la renuncia a las cosas materiales—. Se trata también de una distinción de estatuto jurídico, pues los clérigos, beneficiarios del privilegio del fuero eclesiástico, no pueden ser juzgados por los laicos, sino únicamente por un tribunal eclesiástico, principalmente el del obispo. El que la simple tonsura permita reivindicar este privilegio y que los tribunales a veces deban perseguir a los falsos clérigos que intentan arrogárselo indebidamente, no niega para nada esta dualidad. Al contrario, estas disputas muestran su fuerza más allá de las dificultades de la clasificación de las personas. En total, el clero constituye un grupo privilegiado, investido de un prestigio sagrado, que agrupa con toda verosimilitud —incluso si consideramos sus márgenes inferiores— a mucho menos de una décima parte de la población medieval.

Acumulación material y poder espiritual

El poder material de la Iglesia reposa en primer lugar en su extraordinaria capacidad para acumular tierras y bienes. Este proceso empieza desde el siglo IV, cuando los cristianos empiezan a hacer donaciones a la Iglesia, especialmente al borde de la muerte, a fin de asegurar la salvación de su alma en el más allá. Este fenómeno se extiende durante toda la Edad Media, y las donaciones piadosas que los príncipes y los señores hacen a los monasterios son especialmente abundantes entre los siglos XI y XII (véase la foto III.1). Aquellos también fundan establecimientos monásticos, a los cuales dotan de los bienes necesarios para su funcionamiento, con el propósito de asegurarse el sostén material y espiritual de unos "amigos poderosos", tanto aquende como en el más allá. Aun si las donaciones de tierra son a veces menos generosas de lo que parecen (puede tratarse en realidad de la restitución de un bien usurpado, de la compensación de otro favor o incluso de un intercambio), hay el riesgo de que sean cuestionadas por los herederos del donante, lo cual conduce a la adopción de la fórmula de la *laudatio parentum*, que asocia de inmediato a la familia con el acto de donación.

El resultado es elocuente. Desde el siglo VIII, la Iglesia posee aproximadamente la tercera parte de las tierras cultivadas en Francia, porcentaje que será idéntico en el siglo XIII (pero que parece disminuir a 10% en el norte de Italia). En Inglaterra, la Iglesia abarca una cuarta parte de ellas en 1066, y 31% en 1279. Sin multiplicar más las cifras, es posible considerar que, según las fechas y los lugares, la Iglesia posee con frecuencia entre un cuarto y un tercio de las tierras. Lo que realmente significa esto es que las diversas autoridades episcopales o monásticas que conforman la Iglesia son poderosos señores feudales. De hecho, habiendo sido objeto de una piadosa donación, numerosos señoríos se encuentran en manos de una institución de la Iglesia —un monasterio representado por su abad, un cabildo o un obispo— que impone a los dependientes las rentas y las obligaciones vinculadas con el poder señorial, incluyendo el ejercicio de la justicia (sin mencionar los casos de coseñoríos, compartidos entre un laico y un monasterio). Por último, la situación particularmente ventajosa de la Iglesia no hace más que consolidarse, porque, si es mucho lo que recibe, no trasmite nada. A diferencia de los patrimonios aristocráticos, que muchas veces quedan divididos y sujetos a los azares de los destinos biológicos de los descendientes, todo lo que percibe la institución eclesial permanece en su posesión. Teóricamente, el patrimonio de la Iglesia no podría quedar mermado, y los donadores sub-

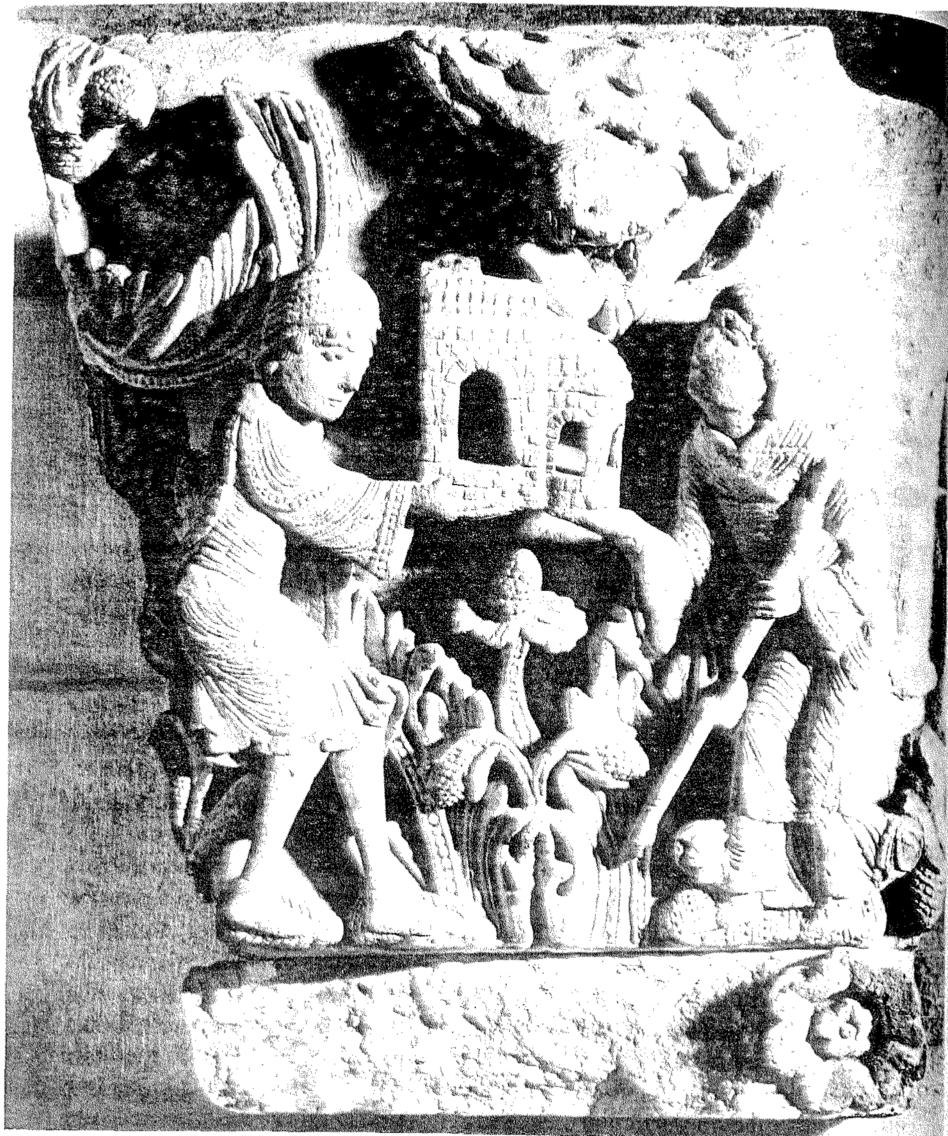


FOTO III.1. *Una escena de donación, simbolizada por la entrega de una iglesia en miniatura (primer cuarto del siglo XII, capitel de Saint-Lazare de Autun).*

En este capitel derruido, un laico (del lado izquierdo) y un clérigo con su báculo, cuya extremidad está rota, sostienen el modelo reducido de una iglesia, símbolo de una nueva fundación o del bien que es el objeto de la donación. Las manos tendidas del primero acaso indican que el laico ofrece la iglesia, mientras que el clérigo con los brazos recogidos la recibe. En todo caso, un ángel sale de la nube

rayan frecuentemente que su bien se ha depositado a perpetuidad, y no puede cederse o ni siquiera intercambiarse. Sin embargo, los periodos de crisis favorecen la usurpación de los bienes de la Iglesia por los laicos, y la colusión entre el alto clero y la aristocracia puede presentar algunas desventajas, por ejemplo cuando un obispo poco delicado cede ciertos bienes diocesanos en calidad de feudos a miembros de su propia familia. Y aunque la Iglesia tiene que asumir importantes gastos que a veces la obligan a ceder ciertas tierras o a depositar como fianza ciertos bienes muebles, su estatuto es tal que se beneficia de una capacidad de acumulación sin igual en el seno de la sociedad feudal.

Además de las tierras, es necesario incluir entre los bienes de la Iglesia los edificios de los monasterios, catedrales, dependencias y palacios episcopales. La mayoría posee muchos objetos preciosos: tapicerías, vestidos litúrgicos, retablos y estatuas, altares y púlpitos, libros y cruces, cálices, vasos y relicarios, con frecuencia de oro o de plata con engastes de joyas preciosas, y todos impregnados de un gran valor espiritual y material. Estos objetos, que también pueden haber donado los laicos, constituyen el "tesoro" de cada iglesia: nombre que se le da entonces al conjunto de sus relicarios, libros y objetos más preciosos (véase las fotos III.10 y IX.3). Semejante tesoro, donde lo material y lo espiritual se confunden indisolublemente, es el mejor modo de acrecentar los ingresos de una iglesia, pues atrae peregrinos, que no escatiman sus óbolos a un santo prestigioso y a su "casa", con la esperanza de recibir favores futuros o como agradecimiento por los ya otorgados. Pero tales objetos son también los primeros que son robados o que son pignorados en los momentos difíciles. Por último, hay que recordar que Carlomagno hizo obligatorio el diezmo, el cual consiste, en promedio, en una décima parte de la cosecha o del producto de las otras actividades productivas, y se destina teóricamente al mantenimiento de los clérigos que tienen almas a su cargo, puesto que ellos no pueden cultivar la tierra ni producir nada con las manos (lo cual significaría rebajarse y caer en la capa inferior de la sociedad). Como veremos, durante el curso de los siglos X y XI, con frecuencia los señores laicos o los monjes desvían los diezmos; una vez que se recuperan, la mitad o la tercera parte de su monto está reservada para el cura de la parroquia, y lo demás queda para el obispo y el mantenimiento de los pobres. Además de su destinación práctica, el diezmo es también la marca del reconocimiento del poder del clero; es el "signo de la dominación universal de la Iglesia", según las palabras del papa Inocencio III (toda resistencia hacia el clero lógicamente se combina con el rechazo o al menos la reticencia a pagar este diezmo).

Todo lo anterior sería incomprensible sin el poder espiritual que se relaciona con las funciones propias de los *oratores*. Su oficio consiste en hacer plegarias y en realizar los ritos, no solamente para sí mismos, sino para el conjunto de los cristianos, que de esta manera pueden, sin pensar siquiera en que otros se responsabilizan de su salvación, librarse a las actividades propias de su orden, a combatir o a producir (véase la foto III.2). Los especialistas de la oración y de la liturgia que los clérigos son, ofician para todos los seres vivos, y más todavía por los muertos, cosa que se convierte en una gran especialidad monástica, sobre todo en los siglos X a XII. Las donaciones *pro remedio animae* (para la salvación del alma) permiten el ser incluido entre los familiares de la comunidad monástica, en cuyo favor ésta eleva sus oraciones y celebra sus misas, o inclusive de ver el propio nombre inscrito en el libro de la vida (o necrología) del monasterio, a fin de que periódicamente se le rememore. Además de las plegarias por los muertos, los clérigos asumen dos funciones principales, en virtud del poder sagrado que les confiere el ritual de ordenación sacerdotal: trasmitir la enseñanza y la palabra de Dios, y otorgar los sacramentos, sin los cuales la sociedad cristiana no se podría reproducir. Se trata en primer lugar del bautismo, que al mismo tiempo abre la promesa de la salvación (por esto se llama la "puerta del cielo") y da acceso a la comunidad cristiana, y por consiguiente a la vida en sociedad (no existe ninguna forma de registro de la existencia social, aparte del de la Iglesia, antes de la aparición del registro civil, a partir de finales del siglo XVIII). El ritual eucarístico no es menos fundamental. Genial invención del cristianismo, mediante la cual el sacrificio del dios triunfa definitivamente sobre el sacrifico al dios, la misa (durante la cual "el dios se ofrece a sí mismo", según la expresión de Marcel Mauss) reafirma constantemente la cohesión de la sociedad cristiana. Mediante la reiteración del sacrificio redentor de Jesucristo, la misa garantiza la incorporación de los fieles a la comunidad eclesial y, como sacrificio ofrecido por ésta, garantiza la circulación de las bendiciones con la esperanza de la salvación de los justos.

En la segunda parte volveré a hablar de los sacramentos, en particular del matrimonio (a los ya mencionados hay que sumar, para completar el septenario que se constituye en el siglo XII, la confesión, la confirmación, la extremaunción y la ordenación). Pero es posible ver ya que estos ritos son indispensables para garantizar la cohesión de la sociedad cristiana, así como el desenvolvimiento de toda vida humana en su seno. Marcan sus etapas principales (nacimiento, matrimonio y muerte) y sólo ellos autorizan la esperanza en la salvación en el otro mundo, sin la cual la vida terrenal no

endría un sentido cristiano. Ahora bien, únicamente los sacerdotes pueden evar a cabo todos estos ritos (a veces se discute para saber si un laico pue-e, en un caso de urgencia, proceder al bautismo, pero se trata de un caso excepcional que casi no tiene efectos prácticos y no contradice la regla fundamental). Así, los clérigos, especialistas de lo sagrado y dispensadores exclusivos de los sacramentos que toda vida cristiana requiere, disponen de un monopolio decisivo: sin su ayuda y asistencia no se puede ni vivir en la cristiandad ni aspirar a la salvación. Los fieles no pueden beneficiarse de la gracia divina sin someterse a la mediación de los clérigos, sin recurrir a los gestos a los que la ordenación sacerdotal confiere un poder sagrado. El clero es sin duda alguna un intermediario necesario entre los hombres y Dios.

Sería absurdo —aunque conforme con nuestros propios hábitos mentales— separar la parte material y la parte espiritual del poder de la Iglesia. En la lógica del sistema medieval, semejante división carece de sentido, puesto que la Iglesia se define a la vez por el hecho de ser una institución encarnada, fundada sobre bases materiales muy sólidas, y una entidad espiritual sagrada (aun cuando la forma de articular ambas dimensiones no se logra sin dificultades, como habrá de verse). La Iglesia no tendría poder material alguno si no se le reconociera un inmenso poder espiritual: no podría tener lugar donación alguna de tierras o de bienes sin el arrepentimiento que nace al final de una vida sobre la que pesa la reprobación de los clérigos, sin la preocupación de la salvación del alma y sin la idea de que la Iglesia puede ayudar a los difuntos en el más allá. Además, no se entregan donaciones a la Iglesia para que ésta las acumule, sino para que a su vez las done (socorro material a los pobres y a los enfermos, beneficios espirituales a los donadores y a sus familiares). Por lo tanto conviene rectificar la expresión que utilicé anteriormente: si la Iglesia goza de una extraordinaria capacidad para acumular tierras y riquezas, es porque se le reconoce una fuerza distribuidora todavía mayor; es porque es capaz de garantizar una circulación generalizada de los beneficios materiales y espirituales.

La circulación generalizada de los bienes y las gracias

Desde principios del siglo XX, es frecuente considerar que los fieles dan a la Iglesia bienes materiales a cambio de beneficios ya recibidos o esperados (protección, curación, salud), haciendo referencia de manera más o menos precisa a la lógica del don y del contradon, analizada por Marcel Mauss (la

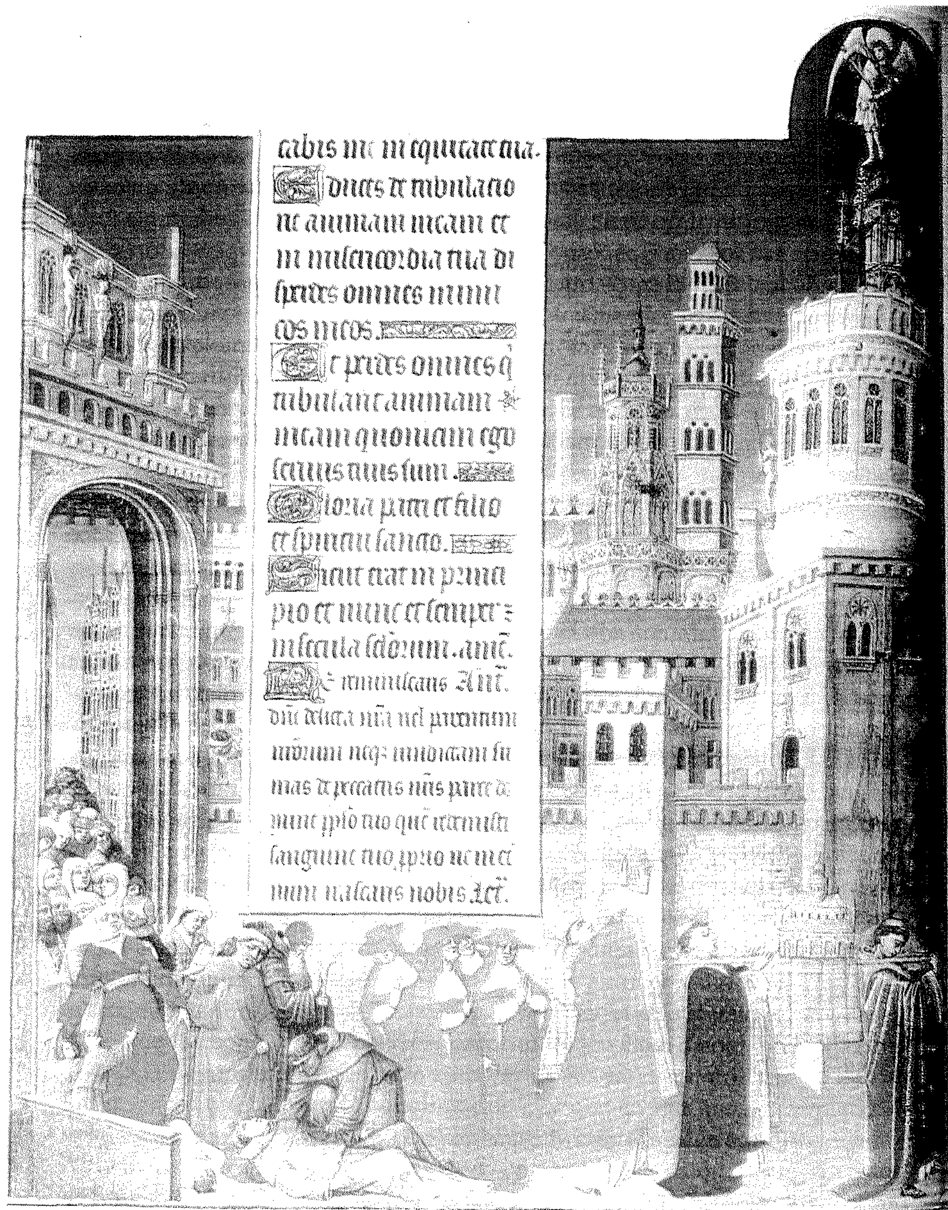
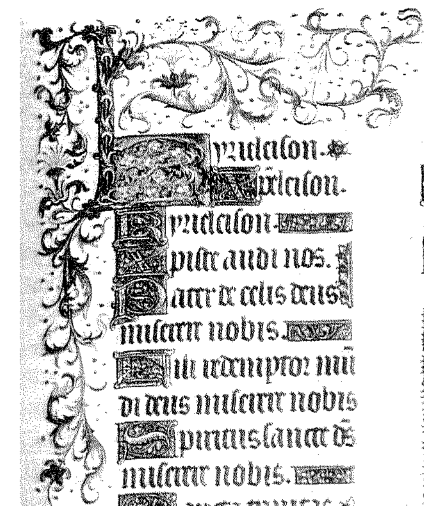
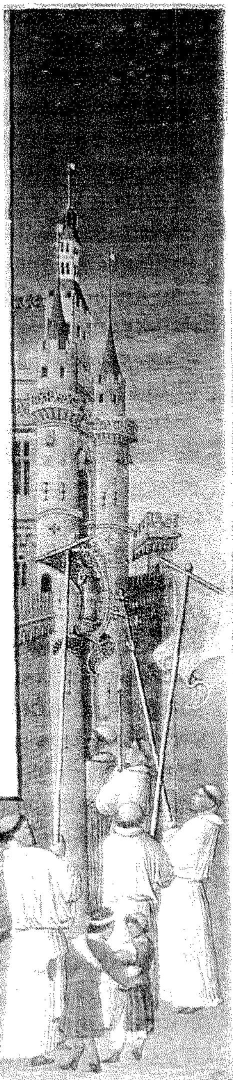


FOTO III.2. *La procesión del papa Gregorio Magno detiene la peste que fustigó a Roma (hacia 1413;* Las muy ricas horas del duque Juan de Berry, Chantilly, *museo Condé, 65, f. 71v.-72).*

Esta suntuosa miniatura, hábilmente dispuesta en los márgenes en torno al texto, de los ... penitenciales









gótica y la jerarquía clerical se presenta con esmerado orden, bajo la autoridad del papa, que lleva la tiara y está rodeado del colegio de cardenales. La abundancia de objetos litúrgicos es impresionante: cruces y banderas procesionales, incensario y aspersor, libros bellamente encuadernados, ostensorios y [illegible] además una forma frecuente de la práctica litúrgica del espacio: la deam-

cual no presupone para nada un juego sin ganancias y sin pérdidas entre participantes ubicados en un plano de igualdad). Diversos estudios recientes nos convidan a modificar esta lectura. En efecto, al menos cuatro polos intervienen: aparte de los clérigos y los donadores, hay que incorporar a los pobres, encarnaciones del prójimo y dobles de Cristo, a quienes se destina una parte de las donaciones que la Iglesia recibe, y sobre todo no hay que olvidar a Dios y a los santos, los únicos dispensadores reales de la gracia espiritual y los verdaderos destinatarios de las donaciones que los monjes reciben en su nombre (véase la foto III.1). A más de esto, la operación es mucho más colectiva de lo que parece: de conformidad con la lógica de la *laudatio parentum*, las donaciones implican a los parientes del donador, y las actas precisan que se realizan para beneficiar no solamente al alma de este último, sino también (y acaso sobre todo, según Michel Lauwers) a las de sus parientes y de sus antepasados; a esto se puede añadir que si las plegarias de los monjes mencionan específicamente los nombres de los donadores, al mismo tiempo buscan asegurar la salvación de toda la cristiandad. Finalmente, numerosos rasgos escapan a la lógica del don y contradon: aquel que da no es precisamente aquel que recibe, de manera que nadie puede estar seguro de lo que recibirá (los clérigos no pueden asegurar la respuesta de la todopoderosa divinidad, la única que otorga la salvación); aquel que da es de hecho aquel que ya ha recibido (los clérigos insisten en el hecho de que los donadores no hacen más que restituir una parte de los bienes donados por Dios); aquello que se recibe jamás está vinculado ni directa ni proporcionalmente a lo que se ha donado (porque en toda gracia espiritual intervienen de manera determinante tanto el tesoro de los méritos acumulados por los santos y los efectos favorables de su intercesión permanente ante Dios, como la totalidad de las ofrendas eucarísticas realizadas en toda la cristiandad).

Es verdad que los aristócratas que donan tierras esperan que este gesto les valga, a ellos y a sus antepasados, bendiciones espirituales y, en primer lugar, la salvación en el más allá. Pero, más que una lógica del don/contradon, mediante la donación a los santos y a Dios se pretende realizar una espiritualización de los bienes ofrecidos, transmutándolos en realidades espirituales más útiles que los bienes materiales, mientras que la incorporación de los donadores en una comunidad monástica les asegura la ayuda de una vasta red de amigos piadosos y espiritualmente poderosos (Dominique Iogna-Prat). Sobre todo, la práctica de la donación en la sociedad cristiana no puede ser analizada sin considerar la noción fundamental de caridad *(caritas)*, que designa el amor puro cuya fuente es el Creador y por cuya virtud

el hombre no sólo ama a Dios, sino también a su prójimo, gracias al amor a Dios (véase el capítulo IX en la segunda parte). Anita Guerreau-Jalabert ha demostrado que con semejante fundamento no sería posible que existiera más que un "sistema de intercambio generalizado", que "excluye toda reciprocidad estrecha y exclusiva". En este marco, no sería posible donar para recibir a cambio: el único don válido es el gratuito, el que se realiza sin esperar nada a cambio, por el amor a Dios, de la misma manera que Dios mismo se entregó libremente a la muerte para salvar a la humanidad. El don interesado, el que espera algo a cambio, es denunciado como un signo de vanidad y de codicia; de manera que hay que interesarse en el desinterés, sin que sea posible desinteresarse por interés. En la cristiandad —y a pesar de la *apariencia* de regateo que puede revestir la relación con las figuras sobrenaturales en ciertos relatos de milagros, por ejemplo, las *Cantigas de santa María* de Alfonso *el Sabio*— se da y se recibe, pero no es posible dar para recibir y, sobre todo, no se recibe porque se dé. Se debe dar para contribuir al gran tesoro, a la vez material y espiritualizado por las donaciones, que la Iglesia debe administrar. Y se puede recibir porque existe este gran tesoro de gracias espirituales, convertibles en beneficios materiales.

El don gratuito que se hace a Dios y a los santos es pues una manera preferencial de integrarse en la red de intercambio generalizado de los bienes y las gracias, de contribuir a su buen funcionamiento, con la esperanza de que éste extenderá al individuo y a sus parientes algunos de sus beneficios, tanto aquende como en el más allá (inversamente, el avaro, culpable de atesoramiento, y todos aquellos que se olvidan de las obligaciones del don, se excluyen de esta red y se exponen a graves consecuencias). En el centro de este sistema, innegablemente, se encuentra la Iglesia, operadora decisiva de la transmutación de lo material en espiritual e intermediaria obligada en los intercambios entre los hombres y Dios. Porque hay que añadir que el sacrificio eucarístico es el motor indispensable de la circulación de las gracias. Es esencialmente mediante las misas celebradas por los clérigos como los bienes materiales ofrecidos por los donadores se transforman en beneficios para las almas. Más ampliamente, es mediante la misa —sacrificio a Dios que sólo tiene sentido porque es el sacrificio de Dios— que quedan garantizados a la vez la cohesión del cuerpo social y la circulación, en su seno, de la gracia divina. Y finalmente es porque la Iglesia ocupa esta posición de operadora decisiva y de intermediaria obligada en el intercambio generalizado, que dispone de tantos bienes materiales, mismos que los laicos ofrecen a Dios y a los santos, y confían a la Iglesia a perpetuidad.

No es posible terminar este primer esbozo de la organización de la Iglesia, esencialmente fundada en su capacidad de asegurar la cohesión del cuerpo social, sin evocar la parte coercitiva de su poder. A la capacidad de incluir a los fieles en la unidad de la comunidad terrenal y potencialmente en la gloria de la Iglesia celestial se contrapone el temible poder de exclusión que los clérigos poseen. La excomunión consiste en efecto en expulsar al pecador de la sociedad cristiana, mediante la prohibición del beneficio de los sacramentos, muy particularmente de la comunión (la cual se muestra así como el signo tangible de la integración social), y la negación de la posibilidad de ser enterrado en la tierra consagrada del cementerio cristiano. Ciertamente, la excomunión no es más que una pena terrestre, que no se considera como una condena eterna, pero que al privar al culpable de los indispensables medios de la salvación que los sacramentos representan, y al exponerlo al riesgo de morir en estado de pecado mortal sin confesión, lo coloca peligrosamente bajo la amenaza de las llamas del infierno. Además, el anatema es una forma particular de excomunión, asociado con la maldición eterna de los culpables. Durante los primeros siglos de la Iglesia, el anatema se pronunciaba contra los herejes, tales como los discípulos de Ario, quienes al abandonar la verdadera fe perdían toda posibilidad de salvación, igual que los no bautizados. Sucesivamente se utiliza contra todos los enemigos de la Iglesia, sobre todo durante los siglos X y XI, época en la que también se pueden constatar frecuentes utilizaciones de las maldiciones monásticas, mediante las cuales los monjes no dudan en condenar a sus adversarios al castigo eterno del infierno (Lester Little). Además de su utilización en contra de las desviaciones heréticas, la excomunión y, en menor medida, el anatema son armas que la Iglesia utiliza en sus luchas contra la aristocracia y los príncipes (por ejemplo, contra el emperador Enrique IV, hacia 1070, o Felipe I, rey de Francia, entre 1094 y 1099). Los simples laicos con frecuencia se ven afectados por ello, puesto que la excomunión de un gran personaje puede estar acompañada de la prohibición litúrgica que se extiende a todos sus dominios o a todo su reino: los clérigos reciben por lo tanto la orden de suspender todas las celebraciones, haciendo así que el riesgo de la muerte espiritual se alce sobre toda la población. En estas condiciones, no existe casi ningún príncipe que pueda permanecer mucho tiempo en estado de excomunión, y que no busque la reconciliación con la Iglesia, indispensable para conseguir que se levante una sentencia tan grave para él y tan molesta para el ejercicio de su autoridad.

El monopolio de lo escrito y de la trasmisión de la palabra divina

La Iglesia no se contenta con jugar, en el corazón del orden social, el papel que vengo de analizar. Estructura casi todos los ámbitos importantes de la vida en sociedad y contribuye de manera decisiva a su reproducción, como veremos en la segunda parte. Cuenta entre sus deberes la hospitalidad (con frecuencia pesada para los monasterios, principalmente los benedictinos, que están abiertos a tal exigencia y muy frecuentemente son los únicos refugios de los peregrinos y de los viajeros), así como la asistencia a los pobres y a los enfermos (que es una de las principales justificaciones de los bienes que la Iglesia posee). De hecho, los cuidados que son posibles gracias a las técnicas limitadas de la medicina medieval se dispensan casi exclusivamente en los establecimientos que dependen del clero: la casa de Dios, asociada con las catedrales (o con iglesias menos importantes) y que combinan la asistencia a los pobres con las curaciones de los enfermos, sin distinguir siempre entre ambos casos; los establecimientos de la orden de los hospitalarios de San Antonio, que fue creada en 1095, y donde se refugian especialmente las víctimas del "mal ardiente" (o el "fuego de san Antonio" provocado por el cornezuelo del centeno); o incluso también las leproserías.

Aquí me limitaré a evocar el casi monopolio de lo escrito y de la trasmisión de la Palabra divina que ejercen los clérigos. Ciertamente, durante la alta Edad Media y hasta el siglo XI, la palabra escrita no tiene más que un lugar restricto en la sociedad. El manejo de lo escrito es por entonces una exclusividad de los clérigos, hasta el punto que la oposición entre los letrados *(litterati)* y los iletrados *(illitterati)*, reproduce exactamente la división entre clérigos y laicos. Esto se ve reforzado también por el divorcio —confirmado en la época carolingia— entre las lenguas habladas, las cuales evolucionan para formar las diferentes lenguas vernáculas europeas, y el latín, que más o menos se estabiliza aunque no se haya restablecido en su pureza clásica. El latín —se entendía tan poco que desde el siglo IX se recomienda traducir los sermones a la lengua vulgar— asume entonces el estatuto de lengua de la Iglesia, propio de los clérigos, y de lengua sagrada, vehículo exclusivo y esotérico del texto bíblico. La oposición latín/lengua vernácula por lo tanto reproduce la dualidad *litterati/illitterati*, que forma parte del poder sagrado de los clérigos. Sólo estos últimos pueden acceder a la Biblia, fundamento del orden cristiano; son los especialistas incontestados de la escritura y todos los libros son copiados en las *scriptoria* de los monasterios.

Desde los siglos XI y XII, las utilizaciones de lo escrito se transforman y

se diversifican. Aumenta considerablemente la producción de manuscritos: en el norte de Francia, por ejemplo, se multiplica por cuatro entre los siglos XI y XII, y todavía por dos durante el siglo XIII, época en la cual esta actividad es compartida por los talleres laicos urbanos, que emplean métodos de copiado en serie, aumentando el ritmo de la producción y reduciendo notablemente el precio de los libros. Los monasterios expiden cada vez más cartas, que pronto se copian y se recopilan en cartularios, mientras que se multiplican los documentos y las decisiones emitidas por las cancillerías —episcopales y pontificales, aunque también principescas y reales—, en las que por lo general son clérigos los que manejan la pluma y ocupan el cargo del canciller. Pero, sobre todo, hacia el año 1100 sobreviene una novedad notable que rompe el sistema descrito con anterioridad, en particular la casi equivalencia entre escritura, latín e Iglesia. Efectivamente, las cortes aristocráticas, donde se había desarrollado una importante literatura oral en lengua vernácula, logran verterla a la escritura, frecuentemente con la ayuda de clérigos (canciones de gesta, como *El cantar de Roldán*, y poesía lírica, inicialmente), a pesar del desprecio de los letrados por las lenguas que hasta entonces se consideraban indignas de asumir forma escrita.

Por más notables que resulten, tales evoluciones siguen siendo limitadas. A pesar del empleo creciente de la palabra escrita, la lengua oral y los ademanes rituales continúan dominando la vida social. Aunque se consignen por escrito, las obras literarias se siguen haciendo principalmente para narrarse oralmente o cantarse: la voz sigue predominando sobre la letra (Paul Zumthor). La costumbre se repite oralmente en la aldea durante un rito anual, mientras que en la ciudad los pregoneros anuncian las decisiones importantes. La voz y el oído siguen siendo los conductos esenciales del verbo: una carta, para entenderla bien, ha de ser escuchada antes que leída, e incluso la lectura individual no puede realizarse sin pronunciar, aunque sea en voz baja, el texto que los ojos recorren (la lectura silenciosa, que nos parece ahora tan natural, tarda en aparecer y lo hace tímidamente). Además, entre los siglos XI y XIII, la educación de los laicos urbanos y de los aristócratas mejora sensiblemente, y muchos de ellos son al menos semiletrados, pues han aprendido a leer aunque no saben escribir. Por lo tanto puede suceder que posean manuscritos, que además de instrumentos de lectura con frecuencia son signos de prestigio.

Por entonces se presenta el problema del acceso de los laicos a la Biblia. Aunque sucede que la Iglesia prohíba con extremo rigor a los laicos la posesión del texto bíblico, en particular cuando afronta focos de herejías,

por lo general se ocupa en restringir su acceso al texto sagrado, más que en prohibirlo totalmente. Así, los laicos pueden poseer ciertos libros bíblicos, en especial el Salterio, con el cual se aprende a leer, pero no la Biblia en su totalidad. Los clérigos sobre todo les preceptúan el recurso a versiones glosadas del texto bíblico, es decir, provistas de las interpretaciones que se juzgan correctas. A partir de la segunda mitad del siglo XII empiezan a aparecer traducciones adaptadas de la Biblia en lengua vernácula, pero se trata en realidad de historias bíblicas recompuestas, como la *Historia escolástica*, que retoma el principio de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor y que tradujo Herman de Valenciennes, o la *Biblia historial* de Guiart des Moulins, un siglo más tarde. Será en la segunda mitad del siglo XIV cuando por el impulso de soberanos como Carlos V de Francia o Wenceslao de Bohemia aparecerán traducciones literales y completas de la Biblia.

En total, más que contraponer lo escrito y lo oral, es necesario insistir en su imbricación. Anita Guerreau-Jalabert indica que, por lo demás, es éste el modelo proporcionado por la "doble naturaleza del verbo divino, que se manifiesta con las dos especies de la Escritura y de la Palabra". El cristianismo medieval es tanto una religión del Libro como de la Palabra, y el control de los clérigos se ejerce mediante su acceso privilegiado a las escrituras sagradas, tanto como por la trasmisión exclusiva de la Palabra divina. La interacción entre la lengua escrita y la oral se da en todos los ámbitos, desde las diversiones de corte hasta las liturgias de la Iglesia: "Lo oral se escribe y lo escrito pretende ser una imagen de lo oral" (Paul Zumthor). La Biblia es leída en voz alta en los monasterios y durante la misa; los libros litúrgicos sirven para el buen ejercicio de la palabra y de los gestos sacramentales, mientras que los sermones, que se consignan en compilaciones cada vez más numerosas y elaboradas, se destinan a la prédica. Finalmente, no se puede encontrar mejor ejemplo de esta imbricación que la práctica del juramento, la cual constituye uno de los fundamentos de las relaciones sociales en el mundo medieval. Validación indispensable de todo compromiso importante, comenzando por la fidelidad vasallática, el juramento, que generalmente se presta sobre la Biblia o el Evangelio (a menos que se recurra a las reliquias), basa su fuerza en el vínculo establecido entre la sacralidad del Libro y la gravedad de las palabras pronunciadas. De esta manera, lo escrito, cuya rareza lo dota de una sacralidad todavía mayor, y que confiere un prestigio mucho más notable a los que saben manejarla, por lo general sólo tiene sentido si está asociado con prácticas sociales en las que la palabra desempeña un papel determinante. Y si bien los clérigos

pierden, entre los siglos XII y XIII, el monopolio de lo escrito, siguen conservando en lo esencial el dominio del dispositivo que articula lo escrito y lo oral. Aunque ya no son los únicos que pueden leer la Biblia, mantienen el monopolio de su interpretación legítima y de la enseñanza de las disciplinas encargadas de establecerla, como se verá un poco más adelante. Sin duda les importa más el derecho exclusivo de difundir la Palabra de Dios que el control absoluto de lo escrito, como lo indican la estricta vigilancia de toda tentativa de predicación laica y el rol estratégico de esta cuestión en el desencadenamiento de las herejías.

Refundación y sacralización creciente de la Iglesia (siglos XI y XII)

El sistema que he esbozado anteriormente no se formó ni se consolidó sin luchas a veces violentas. Es el resultado de un proceso durante el cual la potencia de la institución eclesial se reforzó, y del cual ahora hay que evocar las principales etapas. Aun cuando los fenómenos aquí descritos prolongan una dinámica iniciada desde los siglos IV a VI, en ciertos aspectos también se trata de una refundación (con bases parcialmente antiguas). Como ya lo expliqué, el fracaso de la tentativa carolingia libera a la Iglesia romana de una asociación gemelar con el Imperio, la cual, por el contrario, perdura en Bizancio. En el siglo X, la diseminación del poder de mando hace de la Iglesia la única institución susceptible de llamar al orden y a la "paz de Dios". Al mismo tiempo, el proceso de encelulamiento y la instalación de los señoríos la obligan a reaccionar con fuerza, para evitar verse presa en la red señorial y a fin de ser, por el contrario, su principal ordenadora.

El tiempo de los monjes y la debilidad de las estructuras seculares

En el siglo X y a principios del XI la Iglesia se encuentra en una posición difícil. La autoridad del papa sigue siendo débil, sujeto como está a los azares de la política imperial y los conflictos entre las facciones de la aristocracia romana, mientras que los obispos están expuestos a las presiones de los aristócratas locales. Los señores laicos se apropian el control de las iglesias, cuyos encargados ellos nombran y cuyos diezmos y ganancias ellos perciben. Por lo tanto la Iglesia está en peligro de verse absorbida por las nuevas

estructuras que son el resultado de la formación de los señoríos, en una situación de dependencia en relación con los laicos, que son los principales beneficiarios de dicha formación. El llamado a una "paz de Dios" que los clérigos lanzan en diversas ocasiones durante los decenios anteriores y posteriores al año mil, parece ser un primer esfuerzo por evitar tal situación y defender la posición de la Iglesia. Aun cuando moviliza ocasionalmente al pueblo en contra de las malas costumbres de los dominantes laicos, el objetivo esencial del movimiento de la paz de Dios es el mantenimiento de un orden señorial que la Iglesia pretende dominar.

Aunque el conjunto de la jerarquía secular está debilitado, el siglo X y la primera mitad del XI están marcados por un considerable desarrollo monástico, del cual el éxito y la expansión de Cluny son el mejor testimonio. Fundado en el año 910, gracias a una donación de Guillermo, duque de Aquitania y conde de Mâcon, el monasterio borgoñón adopta la regla benedictina, con la intención de realizar una reforma de las prácticas monásticas, que muy frecuentemente no cumplen con las prescripciones de san Benito. Al menos tres factores contribuyen a la constitución de lo que los historiadores no han dudado en llamar el "imperio clunisiense". Para empezar, el monasterio dedicado a san Pedro y a san Pablo está colocado bajo la protección directa del papa, y se beneficia, desde el año 998, de una exención total en relación con el obispo, que luego se va extendiendo a todos los cluniacenses, dondequiera que se encuentren, y finalmente a todos los establecimientos que dependen de Cluny (1097). Si desde el Bajo Imperio y sobre todo desde la época carolingia, uno de los fundamentos de la autoridad eclesial residía en el privilegio de la inmunidad, que libraba a los bienes de la Iglesia de toda intervención por parte de los agentes de la autoridad pública, esta cuestión ya no tiene por entonces gran importancia, y la afirmación del poder de los monasterios, en Cluny y en otras partes, reside ahora en la exención, que despoja al obispo, autoridad normalmente soberana de su diócesis, de toda jurisdicción y todo derecho de intervención en los asuntos de los monjes. Por otra parte, la "iglesia cluniacense" *(ecclesia cluniacencis)* adopta una estructura muy centralizada, cuyas líneas de fuerza y funcionamiento Dominique Iogna-Prat recientemente ha señalado. Al principio, es a título personal que el abad de Cluny es también abad de los monasterios que a él acuden para reformar su estilo de vida y sus prácticas litúrgicas. Luego se convierte institucionalmente en un "archiabad", jefe de todos los establecimientos dependientes de él, abadías o con más frecuencia prioratos (de los que un simple prior tiene la responsabilidad inmediata). Así se

forma algo que no es realmente una orden religiosa, puesto que no existen ni una organización en provincias, ni las instancias colegiales directivas, sino una vasta red de establecimientos, unificada por la adopción de las mismas costumbres monásticas y sometida a la autoridad única del abad de Cluny.

Por último, Cluny sabe responder perfectamente a las necesidades de una sociedad dominada por la aristocracia. Los monjes cluniacenses son especialistas en la liturgia, a la cual otorgan una importancia y un fasto considerables (véase la foto III.3), especialmente todo lo relacionado con la liturgia funeraria y las plegarias por los difuntos. Los aristócratas de Borgoña y de las otras regiones donde se implantan los clunisienses se acercan a ellos, puesto que la liturgia de los muertos de Cluny al mismo tiempo los inscribe en la memoria de los hombres y les aporta una ayuda preciosa respecto de la salvación en el más allá. Es por esto que las múltiples donaciones —sobre todo de tierras y de señoríos, y también de iglesias y de diezmos— que convergen en el monasterio y sus dependencias, constituyen la base principal de su riqueza. Al mismo tiempo, estas donaciones ordenan las relaciones sociales en el seno de la aristocracia, pues jerarquizan a los donadores en función de su generosidad hacia Cluny. Es por esto que existe una "profunda implicación cluniacense en el orden señorial", hasta el grado de que Cluny se muestra como "el espejo de la conciencia aristocrática" (Dominique Iogna-Prat). Pero no por eso desaparecen todas las tensiones en los alrededores de Cluny, como lo recuerdan los conflictos de todo tipo, así como las maldiciones monásticas, las cuales tanto los clunisienses como los demás monjes de los siglos X y XI se esfuerzan por convertir en eficaces escudos. Al empleo de las maldiciones hay que asociar el ritual del clamor mediante el cual los monjes, en presencia de las reliquias de los santos, imploran a sus protectores celestiales que defiendan su comunidad y que los protejan de las diabólicas intenciones de sus enemigos. Pero el socorro de los protectores celestes no siempre es suficiente: entonces no se duda en proceder al ritual de la humillación de los santos, depositando sus reliquias en el piso al pie del altar, como si tuvieran que hacer penitencia, junto con los monjes postrados, para que la misericordia divina renueve su eficacia (Patrick Geary).

Fortalecida por estos triunfos, la Iglesia de Cluny alcanza su apogeo bajo la dirección excepcionalmente dilatada de los abades Maiol (954-994), Odilón (994-1046) y Hugo de Semur (1049-1109), quienes se encuentran entre los personajes más importantes de su época. Los cluniacenses, que cuentan con una sólida base señorial local, pronto tendrán émulos en toda la cristiandad. Ayudan a Guillermo *el Conquistador* a reorganizar los mo-

FOTO III.3. *La notación musical, invención de Guido de Arezzo (finales del siglo XI; Biblioteca de la Abadía de Montecassino, ms. 318, f. 291).*

Hacia 1030, el monje cluniacense Guido de Arezzo (que muere en Ravena hacia 1090) perfecciona un sistema de notación musical que es el origen del nuestro. Mientras que anteriormente los "neumas" solamente daban las indicaciones del ritmo y de la acentuación, Guido logra indicar sin equívocos la modulación de los sonidos, mediante la definición de seis notas (do, re, mi, fa, sol, la —que son las primeras sílabas de las palabras de un himno a san Juan) y su disposición sobre líneas distintas—. Además, la "mano guidonica" es una especie de herramienta nemotécnica que permite a los cantores abarcar diversas octavas. No es nada sorprendente que esta invención se deba a un monje cluniacense, si se tiene en cuenta la importancia y el fasto que la liturgia —y por ende el canto— revestían en los establecimientos monásticos que dependían de Cluny.

nasterios de Inglaterra después del año 1066, y hacen lo mismo para los soberanos hispánicos de la Reconquista, lo cual les vale el apoyo financiero de los reyes de Inglaterra, así como de los de Castilla y León, quienes mandan anualmente a Cluny un censo de 1 000 (posteriormente de 2 000) monedas de oro incautadas a los sarracenos. En total, en 1109, la Iglesia de Cluny forma una vasta red de 1 184 establecimientos, extendida a lo largo y ancho de la cristiandad (e inclusive en Tierra Santa). Su formidable capacidad de acumulación de riquezas le permite construir, a partir de 1088, una nueva iglesia abacial (llamada Cluny III), que fue consagrada en 1130 y que con sus 187 metros de largo es la iglesia más grande de Occidente, sobrepasando todas las de Roma (véase foto III.4). Se entiende por tanto que los cluniacenses hayan tendido con frecuencia a confundir su iglesia con la Iglesia universal, e incluso a identificar Cluny con Roma. En el siglo XI, el corazón palpitante de la cristiandad es más monástico que secular, y tan borgoñón como romano.

Cluny encarna un monaquismo exigente, pero muy presente en los asuntos del mundo. Mientras que la misión de los monjes durante la Edad Media consistía en un retiro alejado del mundo, los abades y las principales figuras de Cluny llegan a tomar parte activa en las luchas contra los enemigos de la Iglesia. Pedro *el Venerable,* abad de Cluny de 1122 a 1156, apoyándose en tratados, emprende ofensivas en todos los frentes, tanto contra los herejes como contra los judíos y los musulmanes. Esta evolución reduce la distancia entre los regulares y los seculares, en gran parte porque los monjes cluniacenses, quienes casi siempre han recibido el sacerdocio, asumen el cargo de las iglesias que se les confían, y de esta manera se implantan en la red parroquial y llevan a cabo las tareas pastorales. Esto no se hace sin enfrentamientos con los seculares, en el curso de los siglos XI y XII, antes de que sea reconocido el derecho de los monjes a ejercer las tareas pastorales, a condición de que se sometan a la autorización y el control del obispo. Sin embargo, el éxito mismo de Cluny aviva ciertas contradicciones, las cuales conducen a su declinación: desde principios del siglo XII sobre todo, la extrema riqueza de Cluny y su participación en el siglo empiezan a ser objeto de críticas; la estrecha relación con las familias aristocráticas no deja de tener sus inconvenientes, y la dependencia respecto de las donaciones se deja sentir cuando su ritmo comienza a disminuir; por último, la protección directa del papa, que durante mucho tiempo fue garantía de autonomía, se transforma en una pesada tutela.

De hecho, a finales del siglo XI y durante el siglo XII, hacen su aparición nuevas órdenes monásticas, todas las cuales a su manera se esfuerzan por

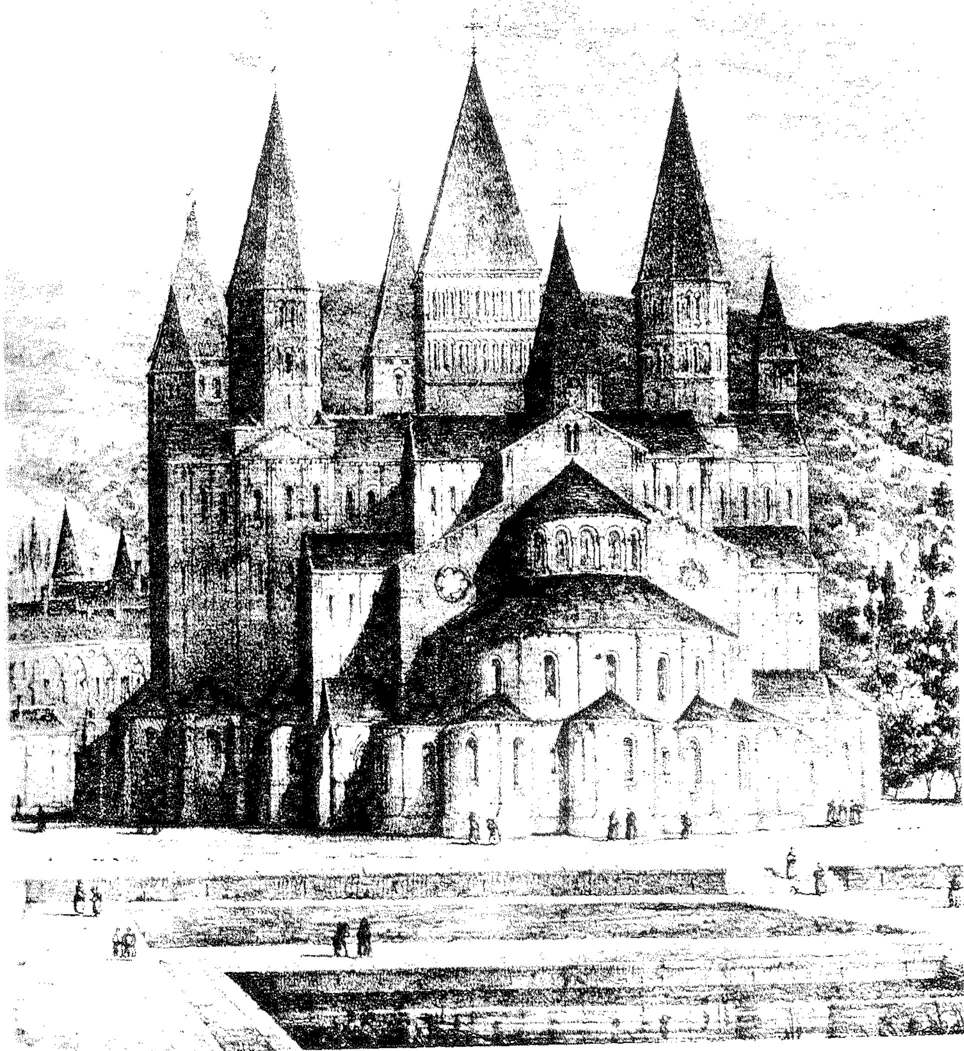


FOTO III.4. *La iglesia abacial de Cluny, antes de su destrucción (litografía de finales del siglo XVIII).*

Sucesora de dos edificios más modestos y construida en lo esencial entre 1088 y 1130, la iglesia abacial de Cluny III es por entonces la iglesia más grande de la cristiandad medieval, con sus 187 metros de largo, 38.5 metros de ancho y 29.5 metros de alto en la nave central (lo seguirá siendo hasta la reconstrucción de San Pedro del Vaticano en el siglo XVI). Realización muy lograda de principios de la arquitectura románica, se halla erizada de fuertes torres y está provista de doble crucero. Su presbiterio escalonado está formado por elementos estructuralmente distintos que parecen añadidos unos a otros. La graduación de sus elevaciones ... del espacio interior: nave central del coro, ábside principal,

reafirmar la dimensión eremítica del monaquismo, que Cluny, sin haberla negado, había contrapesado con sus potentes interacciones en el siglo. Los camaldulenses de San Romualdo asumen una opción eremítica radical, así como los canónigos regulares de la abadía de Premontré de san Norberto de Xanten, la orden de Fontevraud creada por Roberto de Arbrissel, y sobre todo la orden de los cartujos, fundada en 1084 por Bruno y san Hugo de Grenoble, cuya organización fue codificada por Guiges I. Los monjes cartujos, quienes tienen celdas individuales en el seno del monasterio —en lugar del dormitorio y el refectorio colectivos previstos por la regla de san Benito— experimentan una soledad casi total, enteramente entregados a la penitencia y a la oración. Asimismo, la orden cisterciense, fundada por Roberto de Molesmes en 1098, y cuyo desarrollo es sobre todo obra de san Bernardo de Claraval (1090-1153), contradice, en muchos aspectos, el monaquismo cluniacense, aun cuando san Bernardo es, también él, uno de los personajes más influyentes de su tiempo, y en particular el principal predicador de la segunda cruzada. Así, los "monjes blancos" (pues rechazan, para mostrar su austeridad, el tinte negro del hábito de los clunisienses) se implantan voluntariamente en las zonas más aisladas y más salvajes, esforzándose por impedir que sus monasterios se conviertan en centros de nuevos burgos, como fue el caso de Cluny desde finales del siglo X. Al contrario de las riquezas y del oro resplandecientes de los rituales cluniacenses, san Bernardo impone un extremo rigor en la vida de sus monjes, al igual que en los edificios de piedras llanas que los abrigan, proscribiendo toda escultura o toda imagen que pudiera desviar su concentración en las oraciones y las meditaciones piadosas. En fin, los cistercienses rehúsan poseer iglesias y percibir diezmos, por respeto a la función propia de los seculares, y afirman que los monjes deben subsistir gracias a su propia labor (lo cual suscita el horror de los cluniacenses, que juzgan semejante actividad degradante e incompatible con el deber de la plegaria). Es verdad que los cistercienses pronto recurren a los hermanos conversos, laicos que se encargan de las tareas productivas, pero al menos siguen conservando la idea de una explotación directa de sus dominios, antes que recurrir al marco señorial, todo lo cual les permite con frecuencia obtener resultados notables en materia de explotación agrícola y de producción metalúrgica. Pero allí también el éxito —la orden cuenta con 343 establecimientos al morir san Bernardo y con cerca de 600 a finales del siglo XII— tiene consecuencias paradójicas: las donaciones se acumulan y el decorado de las iglesias y de los manuscritos rápidamente se separa de los principios austeros del fundador.

Refundación secular y sacralización del clero

El proceso que los historiadores se han acostumbrado a llamar "reforma gregoriana" (del nombre de Gregorio VII, papa entre 1073 y 1085) no se puede reducir a sus aspectos más circunstanciados y ruidosos: la lucha entre el papa y el emperador y la reforma moral del clero. Movimiento mucho más profundo y de duración más amplia que la fase aguda de los años 1049 a 1122, procura una restructuración global de la sociedad cristiana, bajo la firme conducción de la institución eclesial. Sus ejes principales son la refundación de la jerarquía secular bajo la autoridad centralizadora del papado y el fortalecimiento de la separación jerárquica entre los laicos y los clérigos. Se trata nada menos que de reafirmar y consolidar la posición dominante de la Iglesia en el seno del mundo feudal.

En apariencia, la exigencia de la reforma lanzada por el papa León IX (1049-1054) se presenta como un ideal de retorno a la Iglesia primitiva (durante un milenio, ésta será por lo demás la justificación de toda tentativa de transformación de la Iglesia, de acuerdo con la lógica medieval de los "renacimientos"). De hecho, se trata de restaurar la jerarquía eclesiástica, debilitando el dominio y la influencia de los laicos e impidiendo sus intervenciones en los asuntos de la Iglesia, las cuales a partir de entonces se consideran ilegítimas. Así, uno de los eslogan de los primeros reformadores —entre los cuales se encuentran Humberto de Silva Candida (muerto en 1061) y Pedro Damián (1007-1072)— reclama la *libertas ecclesiae* (liberación de la Iglesia), cosa que hay que entender con toda evidencia como una lucha por la defensa del orden sacerdotal. El emperador es el primer blanco, puesto que el modelo carolingio y bizantino, que aún se encuentra activo, hace de él el jefe de todos los cristianos, capacitado por su investidura a intervenir en las cuestiones eclesiásticas, y puesto que, a la sazón, todavía impone sus candidatos a la sede romana, comenzando por el mismo León IX. Sin entrar en los detalles de la lucha entre el papa y el emperador, que han deleitado a los exponentes de la historiografía tradicional de la reforma gregoriana, es posible indicar que aquélla alcanza su máxima intensidad bajo Gregorio VII, con las excomuniones reiteradas de Enrique IV, su penitencia en Canossa en 1077 con el propósito de hacer que se levantara la primera de ellas y, en respuesta, la tentativa imperial de derrocar al papa y la muerte de éste en el exilio en Salerno. Su meollo es el afrontamiento de dos supremacías que a partir de entonces son incompatibles, como lo indican con toda claridad los *Dictatus papae*, la proclama exaltada de Gregorio VII.

También se acostumbra absorber la atención en la cuestión de las investiduras de los obispos, que polariza el conflicto entre el papa y el emperador. El problema ciertamente no está desprovisto de importancia, puesto que los obispos figuran entre los raros instrumentos de la autoridad imperial y ejercen a la vez un poder temporal y un cargo espiritual. Ahora bien, al otorgarles la investidura mediante el báculo y el anillo, el emperador parece confiarles tanto uno como el otro, y esto es precisamente lo que Gregorio tiene por inadmisible. Serán necesarios largos decenios de conflictos y de soluciones inaplicables, como la del tratado de Sutri (1111), antes de que el emperador Enrique V y el papa Calixto II alcancen finalmente un compromiso viable, el concordato de Worms, en 1122. Por entonces se distinguen los poderes temporales del obispo *(temporalia)* y sus poderes espirituales *(spiritualia)*, de manera que el emperador puede trasmitir los primeros en un ritual de investidura con el cetro, mientras que los segundos son objeto de una investidura mediante el anillo y el báculo, la cual solamente otros clérigos pueden realizar. Sobre todo, el principio de la *libertas ecclesiae* lleva a reafirmar que es una prerrogativa del cabildo catedralicio elegir a su obispo, lo que impide a los laicos (emperador, reyes o condes) controlar los cargos episcopales. La generalización del principio electivo provoca una modificación en el reclutamiento de los obispos, hasta ese momento ampliamente monopolizado por la alta aristocracia, en provecho de la pequeña o mediana aristocracia que domina en el seno de los cabildos. El acceso al obispado confiere por lo tanto a su beneficiario un estatuto social notablemente superior al que tenía inicialmente, una situación que por lo general lo empuja a defender sus prerrogativas con más cuidado, incluso frente a los miembros de su parentesco. Así, esta transformación favorece la defensa de los intereses propios de la Iglesia y conduce a una separación más clara entre el alto clero y la aristocracia laica, en contraste con la fusión que prevalecía anteriormente.

Más allá de los obispos, es el estatuto del clero en su conjunto lo que está en juego. Efectivamente, los reformadores denuncian a los sacerdotes indignos e incitan a los fieles a darles la espalda e incluso a desobedecerlos (cosa que Gregorio VII legitima al afirmar que "con la exhortación y el permiso del papa, los inferiores pueden hacerse acusadores"). De esta manera se multiplican los movimientos populares de oposición al clero, ciertamente suscitados por su fracción reformadora, pero siempre susceptibles de traspasar sus objetivos. Es éste el caso de la "Pataria", que desde 1057 y a lo largo de dos decenios subleva a los milaneses contra su arzobispo, se auto-

riza a destituir a los sacerdotes acusados de corrupción y a nombrar a sus sucesores. Desde León IX hasta mediados del siglo XII, la condena encarnizada de los dos males principales será la consigna y el medio de acción de los reformadores: la simonía, que se define como la adquisición ilícita de las cosas sagradas, mediante bienes materiales (proviene del nombre de Simón *el Mago,* que le quería comprar a san Pedro el poder de hacer milagros), y el nicolaísmo, que caracteriza a los clérigos casados o que viven en concubinato. Éstos son dos indicios de problemas más profundos. Con el nombre de simonía se atacan todas las formas de intervención de los laicos en los asuntos de la Iglesia, particularmente la apropiación señorial de iglesias y diezmos. Efectivamente, ésta tiene como consecuencia que los clérigos reciban su cargo (sagrado) de las manos (impuras) de los laicos, mientras que estos últimos reciben una parte sustancial de las ganancias del beneficio concedido. Las asambleas sinodales y las decisiones pontificias reclaman por lo tanto la restitución de las iglesias apropiadas por los laicos, lo cual beneficia al principio a los monjes, sobre todo a los cluniacenses, antes de que las parroquias sean devueltas con más frecuencia a la tutela episcopal. El ritmo de las restituciones es muy variable según las regiones, pero generalmente es bastante lento: son raras las zonas donde se hayan alcanzado resultados notables a principios del siglo XII. Es sobre todo en la segunda mitad de este siglo y la primera del siguiente cuando el movimiento se acelera (así, en la cuenca parisina, los laicos ya no controlan más que 5% de las iglesias hacia 1250), aunque a veces, como en Normandía, poseen todavía entre una tercera parte y la mitad de ellas, hacia 1300.

En cuanto al celibato de los sacerdotes, éste ya lo habían exigido los concilios desde el siglo V; pero a la sazón se trataba de una exigencia moral, más que de una norma rigurosamente imperativa. Todavía en el siglo XI apenas se respetaba y muchos sacerdotes estaban casados o vivían en concubinato, porque además las designaciones señoriales poca atención prestaban a estos criterios. Pero sería erróneo no ver allí más que un problema de moral, pues se trata más que nada de redefinir el estatuto del clero. Al hacer de la renuncia absoluta a la sexualidad —y en consecuencia del celibato— la regla definitoria del estado clerical, la reforma procede a la sacralización de los clérigos, es decir, según la etimología de este término, a ponerlos aparte, a distinguirlos radicalmente de los laicos en el momento mismo en que la Iglesia perfecciona un modelo cristiano del matrimonio para los últimos (véase el capítulo IX en la segunda parte). La obsesión de la "pureza" del clero y la preocupación de distanciarlo de todo peligro de con-

taminación (que provocaría un contacto inoportuno con los laicos, con las riquezas materiales y con la carne) están a la medida de la nueva sacralidad que los clérigos reivindican. Ésta se manifiesta en particular en la evolución del ritual de ordenación, el cual multiplica los símbolos de la gracia y del poder espiritual que entonces se confieren al sacerdote, alejándose de la sencillez de los siglos anteriores. La transformación de las concepciones eucarísticas (véase el capítulo VI en la segunda parte) es otro de sus signos, puesto que la doctrina de la presencia real, que el papado hace suya a mediados del siglo XI, confiere al sacerdote el poder de "producir con su propia boca el cuerpo y la sangre del Señor", según las palabras de Gregorio VII, es decir, de realizar cada día el increíble milagro de transformar el pan y el vino en carne y sangre, el verdadero cuerpo de Cristo realmente presente en el sacramento.

Éste es uno de los meollos de las transformaciones que afectan a la Iglesia durante los siglos XI y XII: llegar a una sacralización máxima del clero, que al mismo tiempo refuerce su poder espiritual y prohíba a los laicos toda intervención profanadora en el ámbito reservado de la Iglesia. Sacralizar es separar. Ahora bien, el movimiento de reforma no hace más que separar. Distingue los *spiritualia*, que no pueden poseer y conferir más que los clérigos, y los *temporalia*, a los cuales los laicos tienen que limitarse. Impone una serie de oposiciones paralelas, entre lo espiritual y lo material, el celibato y el matrimonio, los clérigos y los laicos, y se esfuerza por evitar entre estas categorías toda mezcolanza (la cual, hay que señalarlo, no es condenable más que en caso de contaminación de lo espiritual por lo material, de la corrupción de los clérigos por las acciones de los laicos, siendo juzgada positivamente la relación inversa). Al término de este proceso de separación, Graciano puede afirmar, como hemos visto, que "existen dos tipos de cristianos". Es esto lo que ya anunciaba casi un siglo antes —a título de programa— Humberto de Silva Candida en su *Libro contra los simoniacos*: "Así como los clérigos y los laicos se hallan separados en el seno de los santuarios por los lugares y los oficios, así se deben distinguir al exterior en función de sus respectivas tareas. Que los laicos se consagren solamente a sus tareas, los asuntos del siglo, y los clérigos a las suyas, es decir, los asuntos de la Iglesia." La relación entre la institución eclesial y la comunidad cristiana habría de quedar por eso profundamente transformada, y ésta es la razón, como ya lo dije, de que en los siglos XI y XII el vocablo *Iglesia* termine por significar principalmente al clero, parte eminente que vale por el todo cuya salvación asegura, mientras que se suele recurrir a la noción

de *christianitas* para designar al conjunto de la sociedad cristiana, ordenada bajo la conducción de su jefe.

El poder absoluto del papa

La autoridad pontificia se afirma, en estrecha conjunción con los procesos ya mencionados. Un primer paso consiste en garantizar su autonomía, gracias al decreto de 1059, mediante el cual Pascal II funda el colegio de los cardenales y le atribuye la elección del papa, con el propósito de librarla de las intervenciones del emperador o de la aristocracia romana. Y si bien en el curso del siglo XII la historia del papado todavía sigue marcada por la inestabilidad (en particular durante el cisma de 1130) y por una situación financiera frágil, la estabilización triunfa a partir de 1190. Paulatinamente, la curia pontificia reorganiza sus ingresos y mejora sus engranajes administrativos, en particular para afirmar su autoridad en el "Patrimonio de san Pedro". Paralelamente, sus intervenciones en ámbitos cada vez más numerosos se extienden a toda la cristiandad, al grado de que el papado parece gobernar a la cristiandad como si fuera "una sola y única diócesis" (Giovanni Miccoli). A partir de entonces, el papa tiene la jurisdicción para intervenir en todos los litigios eclesiásticos, y sus decisiones, trasmitidas mediante las decretales, son recopiladas bajo Gregorio IX (1227-1241) en el *Liber extra*, el cual forma, con el *Decreto* de Graciano, la base renovada del derecho canónico, es decir, el conjunto de normas aplicables en el seno de la Iglesia. Además, a los obispos, cuya elección es controlada cada vez más por el papa, los obligan periódicamente a realizar visitas *ad limina* a las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo, en señal de obediencia a la autoridad romana. Y si bien los reformadores al principio se apoyaron en los monjes para atacar a los obispos demasiado ligados con los poderes laicos, una vez que la jerarquía secular es disciplinada, Roma favorece cada vez con mayor frecuencia a los obispos, limitando las exenciones monásticas que amputan su autoridad, y hace alianza con ellos para garantizar un mejor control de las redes regulares, particularmente las cluniacenses.

Por último, numerosas decisiones que anteriormente dependían de los obispos o de los arzobispos paulatinamente pasan a ser responsabilidad exclusiva del papa. No hay mejor ejemplo de la centralización pontificia que la transformación de los procedimientos de canonización, bien evidenciada por André Vauchez. Si durante la alta Edad Media y todavía en el siglo XI la

santidad se manifestaba por el desarrollo de un culto popular que el obispo reconocía y legitimaba, el papa se arroga poco a poco la indispensable confirmación de las canonizaciones, y consecuentemente la posibilidad de prohibir los cultos que se desenvuelven sin su autorización. Luego, Inocencio III (1198-1216) promulga las normas obligadas de todo proceso de canonización, el cual debe llevarse a cabo esencialmente en la curia romana. Aun cuando la distinción entre los santos y los beatos permite conceder un sitio restringido a los cultos locales, el poder de dar santos a la cristiandad es a partir de entonces un privilegio estrictamente pontifical. Total, la institución eclesial asume la forma de una jerarquía bien ordenada, bajo la autoridad absoluta del papa, y los nombres de Inocencio III o de Gregorio IX quizá corresponden al apogeo de un poder pontifical que por entonces es en Occidente la más potente de las monarquías, la más semejante a la de Cristo.

Semejante afirmación de la autoridad del papa no puede darse sin un amplio trabajo de justificación teórica y sin algunas manifestaciones simbólicas ostensibles. De antiguo, el papa gozaba de una preeminencia honrosa, en cuanto sucesor de san Pedro, considerado el primer obispo de Roma. El papa es, en efecto, como lo indica su titulatura, el "vicario de Pedro", su representante en la tierra; de allí la importancia de los discursos y de las imágenes que subrayan la preeminencia de Pedro, príncipe de los apóstoles, fundador de la Iglesia, investido del poder de las llaves y por esto representado como portero del paraíso a partir del siglo XI (véase la foto III.11). Pero todavía es demasiado poco: durante el siglo XII, y sobre todo con Inocencio III, el papa se reserva el título de "vicario de Cristo". Al proclamarse como la imagen terrenal del Salvador, manifiesta el carácter monárquico de su poder, en igualdad con la realeza de Cristo; se afirma como el jefe de la Iglesia, de ese cuerpo cuya cabeza es justamente el Cristo. La identificación de Cristo y su representante terrenal es cada vez más completa, por lo que Álvaro Pelayo afirma en 1322 que "el fiel que mira al pontífice con los ojos de la fe ve a Cristo en persona".

Nuevas y exclusivas insignias ahora expresan la naturaleza de este poder. Durante el siglo XII, el papa se pone una tiara, en la cual la corona, símbolo de la realeza de Cristo, se añade a la mitra de los obispos (luego, desde Bonifacio VIII, hacia 1300, la tiara pontificia se orna con tres coronas; véase la foto III.2). Durante el mismo periodo, los rituales pontificales se amplían crecientemente, pero como lo ha mostrado Agostino Paravicini Bagliani, el carácter espiritual del poder pontificio siempre obliga, a diferencia de los demás soberanos medievales, a aliar el fasto y la humildad. Así como Pedro

Damián insiste, cuando exalta la supremacía romana, en la fragilidad humana de los pontífices y la brevedad de sus reinados, numerosos rituales, empezando por el de la investidura, multiplican los símbolos del abatimiento y recuerdan el carácter mortal del papa, como si fuera necesario subrayar la humildad del hombre para mejor exaltar la institución. Y es que la identificación creciente del papa y Cristo, y la tendencia a hacer de aquél la encarnación verdadera de la Iglesia universal, hacen necesaria la imposición de barreras para evitar la confusión del hombre y la función. El peligro es muy real, como lo muestra el caso de Bonifacio VIII (1294-1303), quien al pretender ejercer un poder aún más absoluto que el de sus predecesores, llega a confundir el cuerpo de la Iglesia y su propio cuerpo personal, hasta el punto de hacer que se colocara su busto en los altares y —cosa que le valdrá una acusación de practicar la magia— de soñar en alcanzar, mediante la ingestión de oro potable, la misma inmortalidad que la institución de la cual es temporalmente el titular.

En el mismo tiempo, entre los siglos XI y XII, la doctrina de la primacía pontificia se afirma, en virtud de la cual el papa supera a todas las demás autoridades y constituye la fuente de todo poder en la Iglesia. Ya fortalecida por Inocencio III, en los escritos del liturgista Guillermo Durand († 1296) viene expuesta con toda claridad: el papa "dirige, dispone y juzga todas las cosas"; puede "suprimir todo derecho y gobernar con derecho sobre todo derecho [...] se encuentra encima de todo y en la tierra goza de la plenitud del poder". Estamos lejos del modelo legado por el papa Gelasio I (492-496), que establecía una distribución equilibrada entre la autoridad de los clérigos, suprema en materias espirituales, y el poder de los laicos, dominante en la esfera temporal. ¿Pero significa esto que todos los poderes temporales dependen a partir de entonces, al menos indirectamente, del papa? Esta cuestión se sigue discutiendo, siendo objeto de diversas formulaciones, tanto moderadas como radicales. Ciertamente, Gregorio VII afirma que "los sacerdotes de Cristo deben ser considerados como si fueran los padres y señores de los reyes, de los príncipes y de todos los fieles" y es probable que pensara restablecer la vieja unidad del poder temporal y el poder espiritual, pero esta vez en beneficio del papa y no del emperador (Girolamo Arnaldi). Éste afirmaba además, en los *Dictatus papae*, que "solamente el papa podía usar las insignias imperiales", tendencia que amplifica un texto del decenio de 1160 (la *Summa Perusina*) al afirmar contundentemente que "el papa es el verdadero emperador". Semejante pretensión de un papado imperial, plena realización terrenal del poder real de Cristo, no

siempre es pura teoría. Así, cuando proclama la cruzada en 1095, Urbano II usurpa de manera manifiesta una prerrogativa imperial y coloca duraderamente al papa en la posición de guía de la cristiandad, en un terreno que debería depender de la competencia del emperador. Pero, en suma, la cristiandad medieval no asumió exactamente la forma de lo que se acostumbra llamar una teocracia, en la cual la Iglesia ejercería efectivamente la soberanía en los asuntos temporales. Las afirmaciones más combativas quizá tendían menos a ser puestas en práctica por entero que a consolidar lo esencial: la preeminencia de la monarquía pontificia sobre todos los otros poderes en Occidente, y el reconocimiento del papa como guía de la cristiandad.

Al término de los procesos aquí descritos, el carácter dominante de la institución eclesial está más marcado que nunca. Ésta volvió a fundarse bajo la autoridad absoluta y centralizadora del papado, y la dominación de los clérigos sobre los laicos se solidificó, gracias a una separación jerárquica cada vez más vigorosa entre una casta sacralizada y los fieles comunes. Tal reorganización se acompaña de numerosas transformaciones que alejan a la cristiandad occidental de sus orígenes (por ejemplo, en lo que concierne a la asociación constantiniana entre la Iglesia y el Imperio), y no se producen en el Oriente bizantino. El cisma de 1054, que se consuma precisamente durante el pontificado de León IX, por lo tanto acompaña lógicamente el momento en que la forma occidental de la Iglesia cristiana se diseña con toda nitidez.

El siglo XIII: un cristianismo con nuevos acentos

Entre los siglos XI y XIII, el Occidente se transforma considerablemente. Si se tuviera que escoger un edificio para simbolizar la Europa del siglo XI, tal vez tendría que ser un monasterio benedictino, como el de san Pere de Roda, en Cataluña, con su apariencia de fortaleza colgada de la vertiente de una colina, dominando con su soberbio aislamiento la campaña circundante (véase la foto III.5). Para expresar las realidades del siglo XIII, se tendría que pensar más bien en una catedral gótica, como la de Bourges, audaz edificio en el corazón de la ciudad (véase la foto III.6). De un edificio al otro, se pasa de un universo rural que todavía está poco habitado, a un mundo más densamente poblado, donde la ciudad desempeña un papel notable (véase el croquis III.1). Al mismo tiempo, la dominación de los monjes cede terreno frente a la reafirmación del clero secular.



FOTO III.5. *El monasterio románico de San Pere de Roda (Cataluña, siglo XI).*

Consagrado en 1022, el presbiterio de San Pere de Roda posee uno de los primeros deambulatorios, y su nave, terminada en la segunda mitad del mismo siglo, no es menos audaz. Desde el exterior, se puede distinguir la iglesia abacial y su campanario, el recinto del claustro asociado con el refectorio y el dormitorio, otras dos torres y diversos edificios que sirven para las actividades de los monjes. El monasterio aparece como una ciudadela fortificada, colgada de la ladera y dominando orgullosamente los yermos circundantes.

Del románico al gótico

De un edificio al otro, se pasa del arte románico al gótico, lo cual es mucho más que una simple cuestión de "estilo". Del románico al gótico, es el mundo el que cambia y, con éste, la manera de concebir la función social e ideológica de la arquitectura. Del arte románico se conoce por lo general el arco de medio punto y la bóveda de cañón, lo que significa un gran avance, puesto que —al igual que en las basílicas antiguas, construcciones civiles que sirvieron de modelo para los primeros edificios del culto cristiano— la mayoría de las iglesias anteriores estaba cubierta por un armazón de madera, muy expuesta al peligro del incendio. Pero la bóveda de cañón recarga su peso en todo lo largo de los muros laterales que la sostienen, por lo que

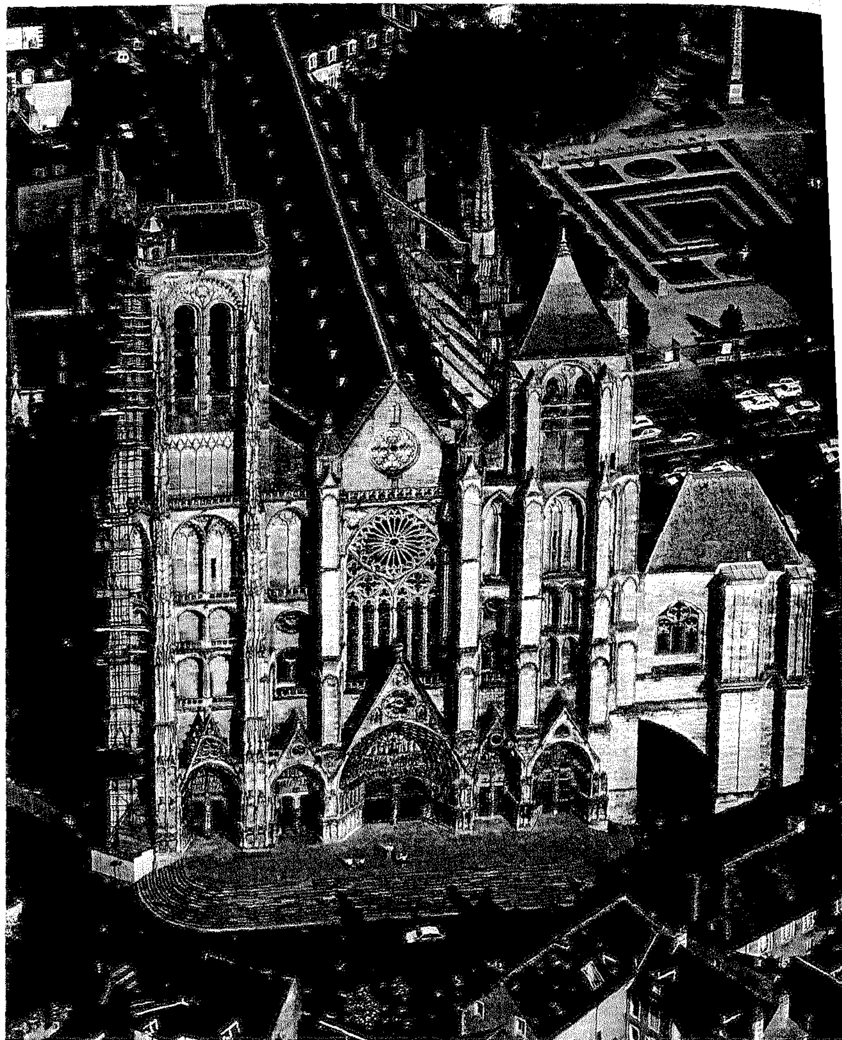
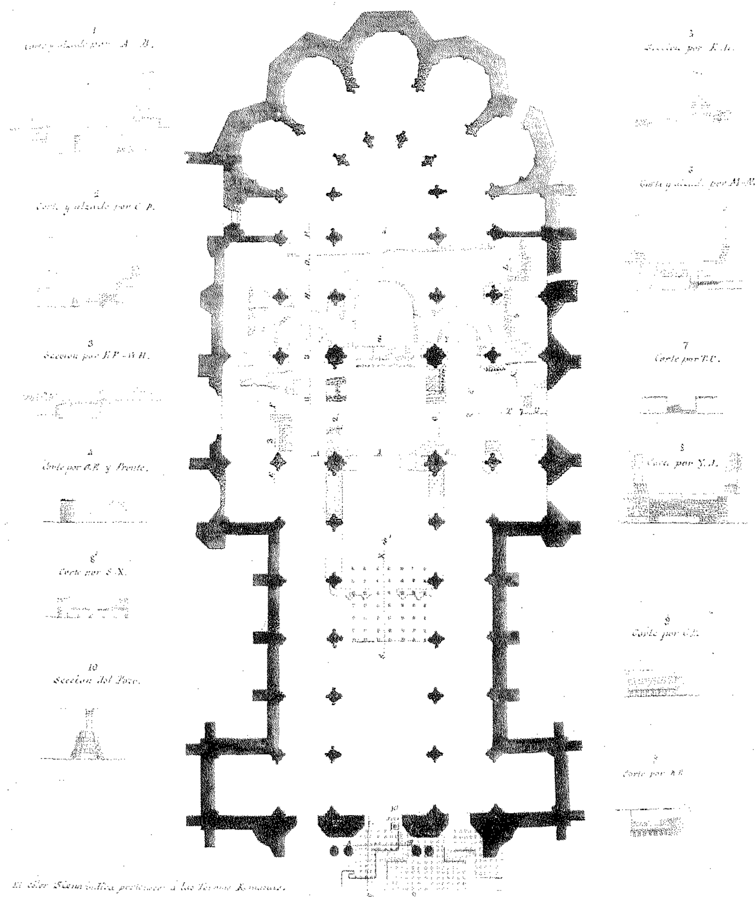


FOTO III.6. *En el corazón de la ciudad, la catedral gótica de Bourges (primera mitad del siglo XIII).*

Las catedrales, que el arte gótico engrandece, se ubican en el corazón del tejido urbano, al que dominan con su masa casi aplastante. Dedicada a san Esteban, la de Bourges se comenzó en 1195 y quedó terminada en lo esencial a mediados del siglo siguiente. Se caracteriza por sus dimensiones particularmente imponentes (125 metros de largo, 50 metros de ancho y 37.5 metros de altura) y una notable homogeneidad, que puede apreciarse en su plano (véase el croquis III.3). Se percibe a la derecha la serie de contrafuertes que sostienen la alta nave central, desde

CATEDRAL DE LEON

PLANTA DE LA ANTIGUA YGLESIA ROMÁNICA RELACIONADA CON LA ACTUAL.



CROQUIS III.1. *Dimensiones comparadas de la catedral gótica de León y el edificio romano que remplaza.*

En León, las obras que se emprendieron en el siglo XIX han permitido descubrir los cimientos del edificio románico que se hallaba situado bajo la construcción gótica que vino a remplazarla (al contrario, el caso de Salamanca permite advertir una situación excepcional, puesto que la catedral gótica está construida al lado de aquella de la época románica, señal muy rara de respeto hacia una construcción anterior). El edificio románico (consagrado en 1073) incluye tres naves, cada una rematada por un ábside semicircular. Un siglo

éstos no pueden estar perforados más que por estrechas ventanas, que destilan una luz parsimoniosa e irregular (véase la foto III.7). En una iglesia románica, las zonas de sombra y de luz contrastan vigorosamente y fragmentan el espacio interior. Esta impresión de fragmentación está acentuada todavía por la heterogeneidad de las formas arquitecturales y la ausencia de un módulo común a las diferentes partes del edificio, de manera que la nave principal y las naves laterales, crucero y tribunas, coro y cúpulas, deambulatorio y capillas laterales parecen ser igual número de elementos autónomos agregados unos a otros (véase el croquis III.2). Por otra parte, el arte románico es un arte del muro y de la superficie: subraya la importancia de las amplias superficies de murallas gruesas y densas, cuya construcción de piedra es visible directamente desde el exterior, o se reproduce mediante un revestimiento pintado, en el interior. Aquí las necesidades técnicas se combinan con los móviles ideológicos, puesto que, al igual que la institución que simboliza, la iglesia pretende ser una fortaleza que se defiende contra el mundo exterior y por lo tanto no puede, simbólicamente, dejarlo penetrar en su seno más que con prudencia. Es necesario exaltar esos muros que la protegen, tanto como las torres-campanarios que por entonces enmarcan masivamente la fachada, para significar la vigilancia de la ciudadela divina. De esta manera la iglesia románica se muestra como una ciudad santa fortificada, prefiguración terrenal de la Jerusalén celeste con sus murallas de piedras preciosas, isla de pureza espiritual en medio de la amenazadora confusión del mundo.

Para calificar a la arquitectura gótica, por lo general se enumeran el arco ojival, la bóveda de crucería y los arbotantes. Pero de los tres solamente este último es acaso una invención gótica, pues la bóveda de crucería se empezó a utilizar desde finales del siglo XI en el ámbito anglonormando (en particular en la catedral de Durham). Lo que más bien caracteriza al gótico es la combinación de estos tres elementos, al servicio de un proyecto técnico-ideológico nuevo. Una de sus primeras formulaciones puede observarse entre 1130 y 1144, en la reconstrucción dirigida por el abad Suger del coro y de la fachada de la abadía de Saint-Denis, necrópolis de los reyes de Francia, aun cuando quizá conviene atenuar el papel inaugural que por lo común se atribuye a este edificio (Roland Recht). A lo largo de los decenios siguientes el gótico se afirma, adaptándose a diversas necesidades, durante la construcción de numerosas catedrales de la parte central del reino de Francia (Sens a partir de 1140, Notre-Dame de París a partir de 1163). Alcanza su madurez en los años 1220 a 1270, de acuerdo con modalidades

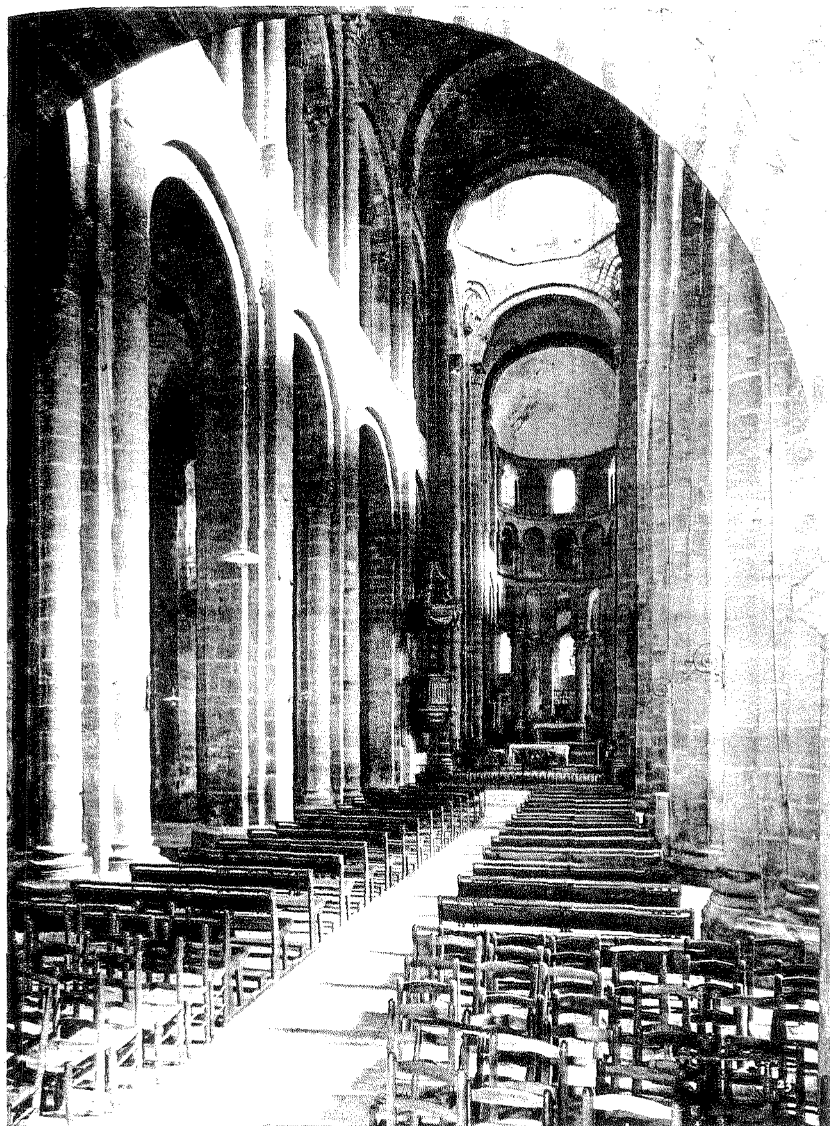
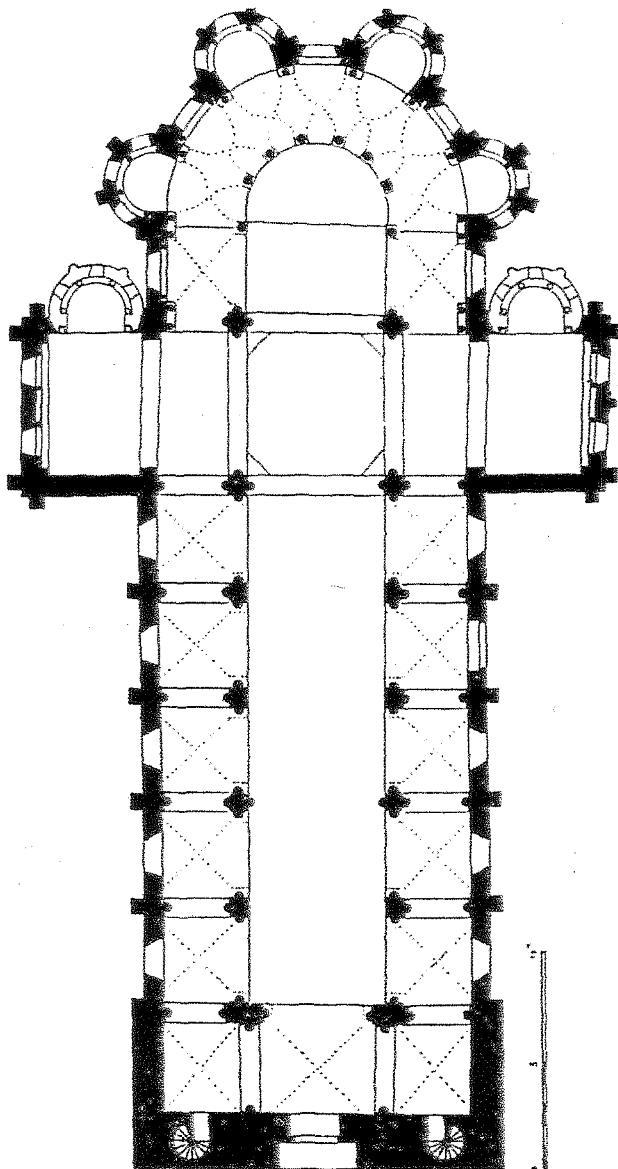


FOTO III.7. *La nave de cañón de la iglesia abacial de Conques (segunda mitad del siglo XI).*

Realizada en gran parte bajo el abad Odolric (muerto en 1065), la iglesia abacial de Conques parece terminada cuando el abad Begon III (1087-1107) edifica el claustro. En la arquitectura románica clásica, los arcos son de medio punto y reposan en pilares, columna o medias columnas, por lo general ornadas con capiteles, como aquí se puede ver en las partes elevadas de la nave principal. La nave central de cañón, reforzada por arcos perpiaños, prolonga la misma forma semicircular. La luz sólo penetra indirectamente en la nave central, incluyendo la parte superior donde las tribunas —piso superpuesto a las naves laterales— hacen contrapeso a la carga de la bóveda central. Asimismo, el ábside, donde aparece el altar mayor, sólo está perfo-



CROQUIS III.2. *Plano de un edificio románico: Notre-Dame-du-Port en Clermont-Ferrand (principios del siglo XII).*

Notre-Dame-du-Port ofrece un ejemplo típico de un edificio románico en forma de cruz latina. Se puede identificar la nave central, flanqueada por dos naves laterales rematadas con tribunas, el cuerpo occidental asociado con la fachada, el crucero coronado por una cúpula, el coro rodeado de un deambulatorio con sus absidiolas. Se advierte que todos estos elementos no uti-

muchas veces contrastadas (Chartres se termina en lo esencial en 1220, Amiens y Reims hacia 1240, Bourges hacia 1250). Paulatinamente, el llamado *opus francigenum* (señalando así que Île-de-France es su cuna) es adoptado a lo largo y ancho de todo el Occidente, con múltiples y cada vez más refinadas variantes, y se vuelve, de Burgos a Praga y de Canterbury a Milán, la técnica constructiva dominante hasta principios del siglo XVI.

Para explicitar este nuevo sistema constructivo, que no tiene equivalente en la historia, se puede empezar con la bóveda de crucería, formada por dos nervaduras de piedra que se cruzan en ángulo recto y que es capaz de sostener el resto de la bóveda, hecha de materiales más ligeros (véase la foto III.8). De esta manera, todo el peso de la bóveda se dirige a las cuatro columnas que la sostienen, de manera que mediante el contrapeso a estas fuerzas, provisto por los contrafuertes y arbotantes, se prescinde de la función sostenedora de los muros laterales, los cuales pueden ser remplazados por amplias aperturas. De allí los grandes vitrales que llaman la atención tanto por la profusión casi inasible de las representaciones que contienen, como por la luz coloreada con la cual inundan el edificio. El gran logro de la arquitectura gótica es la desaparición casi total de esos muros que caracterizaban al edificio románico, y la irrupción en el lugar de culto de una luz en verdad rutilante y cambiante, pero que reduce los contrastes de sombra y claridad y tiende a hacer del edificio una unidad de iluminación. Si el románico fue un arte del muro, el gótico es un arte de la línea y de la luz, signo sin lugar a dudas de una relación con el mundo más abierta, menos preocupada por el contacto con las realidades mundanas, las cuales están tan presentes a las puertas mismas de las catedrales.

A través o más allá de la importancia de la luz, en el corazón de la búsqueda gótica se encuentran dos principios. En primer lugar, la unificación del espacio interior no es solamente la consecuencia de la luz coloreada y continua que difunden los vitrales; para empezar, está ligada a la adopción de planos que hacen que el edificio sea cada vez más homogéneo (eliminación de las tribunas, atenuación de los cruceros, integración del deambulatorio y de las capillas laterales en la unidad arquitectónica del coro) y que utilizan en todas las partes de la iglesia medidas coordenadas que están fundadas en un módulo único (véase el croquis III.3). No existe detalle en el diseño de las pequeñas columnas o de las molduras que no se elabore de manera más sistemática, recurriendo a formas poco numerosas pero que están asociadas mediante múltiples combinaciones. A diferencia de los espacios jerarquizados y diversificados del románico, la arquitectura gótica

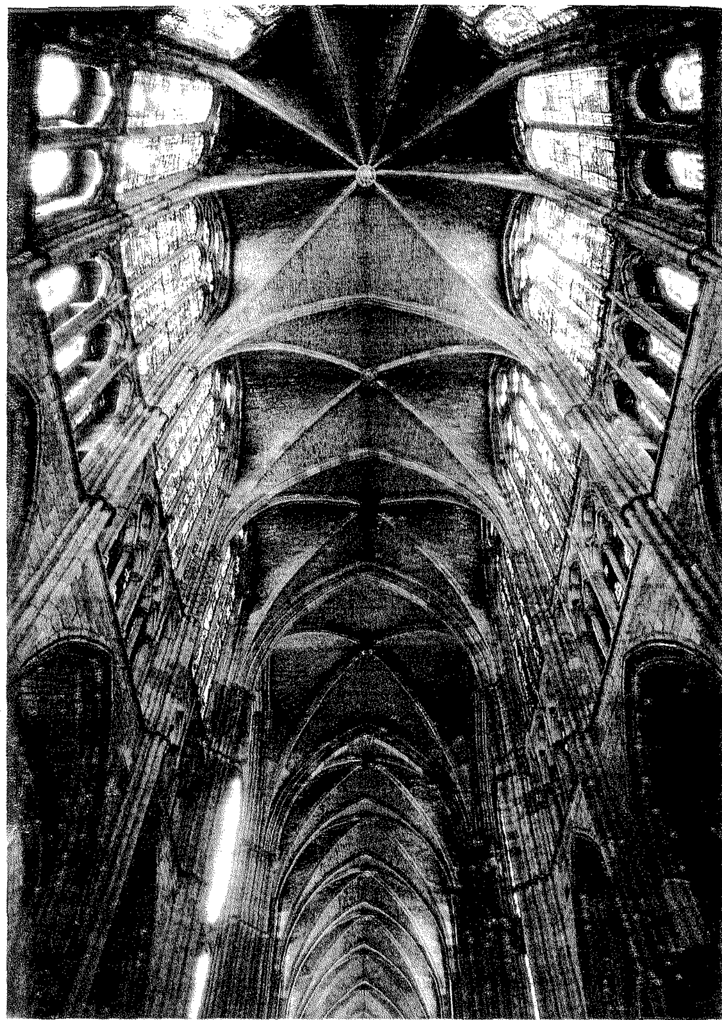
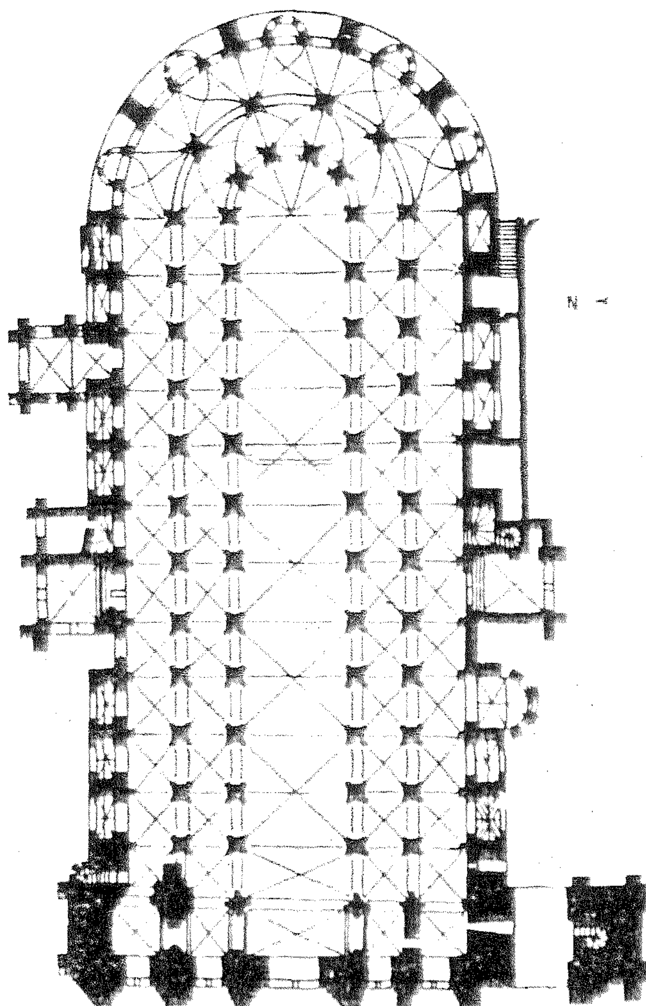


FOTO III.8. *Bóvedas de crucería y amplios vitrales: el coro y la nave de la catedral de León (segunda mitad del siglo XIII).*

La catedral de León muestra la culminación de la búsqueda gótica, de la cual la bóveda de crucería es uno de los instrumentos técnicos privilegiados. Gracias a ésta, formada por dos nervaduras cuya intersección queda reforzada por una fuerte clave de arco, las fuerzas creadas por el peso del abovedamiento se concentran en los pilares laterales, apuntalados exteriormente por los arbotantes y sus contrafuertes. De esta manera las tribunas pueden eliminarse y los muros laterales remplazarse por inmensos vitrales, impregnados de colores brillantes y saturados de iconografía. Bajo las altas vidrieras aparece el triforio, serie de arcadas dentro de las cuales se ubican vidrieras más pequeñas y, más abajo, los arcos mitrales que se abren a las naves laterales. Es posible considerar la arquitectura gótica como una audaz combinación de pilares soportadores y paredes de vidrio (cosa que la catedral de León, con sus 1 800 m² de



CROQUIS III.3. *Plano de un edificio gótico: la catedral de San Esteban de Bourges (primera mitad del siglo XIII).*

La catedral de Bourges lleva al extremo la búsqueda gótica de la homogeneidad del lugar sagrado y la uniformización constructiva. La nave central está flanqueada por cuatro naves laterales y rematada por un doble deambulatorio. Las capillas que se abren hacia el deambulatorio son tan poco profundas que quedan dentro del espesor de los contrafuertes, y se ha suprimido el crucero (las capillas laterales en los costados de la nave fueron añadidas posteriormente). El mismo módulo de medida fue utilizado de un cabo al otro del edifico (una bóveda de las naves laterales equivale a la cuarta parte de un crucero de la nave central). Asimismo, todos los elementos, como las molduras, las columnillas y los capiteles, tienen la misma dimensión en todas las partes de la iglesia. La unidad del proyecto arquitectural fue por lo tanto definida desde el inicio de la construcción, hacia 1195, y mantenida durante la segunda etapa, que se empren-

busca la unificación a través de la articulación de elementos tan homogéneos como sea posible hacerlos. Es esto lo que Erwin Panofsky nombraba "el principio de clarificación" que opera en la arquitectura gótica, esa preocupación por la "autoexplicación" que intenta hacer perceptible el principio constructor del edificio, lo cual según él es síntoma de una comunidad de pensamiento y de hábitos con la escolástica contemporánea: ¿no están las *Sumas teológicas* del siglo XIII, también, fundadas en un doble principio de clasificación sistemática y coherencia totalizadora, de división en partes constantes, englobadas en un conjunto homogéneo cuya estructura se explicita con claridad?

El segundo principio consiste en un deseo de espiritualización. Uno de sus signos patentes es la negación del muro, material, en beneficio de la luz, que la Edad Media relaciona con lo espiritual y considera un símbolo de Dios ("La obra resplandece con noble luz. Que su resplandor ilumine los espíritus, a fin de que guiados por las verdaderas claridades, alcancen la verdadera Luz, allá donde Cristo es la verdadera puerta", dicen los versos que Suger hizo grabar en la fachada de Saint-Denis). La verticalidad creciente de las líneas arquitectónicas, subrayada por las pequeñas columnas que articulan cada vez más los pilares, es otra de sus manifestaciones, así como la búsqueda de una elevación de las bóvedas que cada vez es más audaz. Ésta alcanza 36 metros en Chartres, 38 en Reims, 42 en Amiens, mientras la intrepidez de los arquitectos góticos en vano se alza hasta los 48 metros en Beauvais, cuyo coro se desploma en 1284. Una vez alcanzado este límite, el llamado del cielo se desplaza hacia los añadidos exteriores, y la flecha de piedra de la catedral de Strasbourg, a principios del siglo XV, se eleva hasta los 142 metros, elevación que no será superada por ningún monumento hasta el siglo XIX. Por lo tanto es posible imaginarse, sobre todo si se piensa en su contraste con la poca elevación de las habitaciones urbanas, en qué forma las naves "sobredimensionadas" de las catedrales debían impresionar a los contemporáneos (Roland Recht).

Por cierto, las catedrales —asociadas con los numerosos edificios que las rodean, el palacio episcopal, las residencias de los canónigos y la casa de Dios— constituyen el corazón de las ciudades medievales. Financiadas por las donaciones de los fieles, pero sobre todo por los ingresos señoriales y eclesiásticos de los obispos y los canónigos —es decir, por la sobreexplotación de sus dependientes rurales—, éstas son en efecto ocasión de obras prolongadas y considerables, incluso jamás terminadas, que estimulan notablemente la actividad urbana. Así, la catedral y la ciudad mantienen una

relación a la vez íntima y ambigua: visible desde muy lejos, emblema de la ciudad y su creciente interacción con la campaña circundante, la catedral al mismo tiempo parece dominar la ciudad, casi aplastarla con sus dimensiones, lo cual acaso no es más que una forma de hacer perceptible la potencia de una institución eclesial por entonces triunfante.

Las nuevas órdenes religiosas: los mendicantes

Entre los siglos XI y XIII no es solamente la iglesia de piedra lo que cambia, sino también la Iglesia como institución. La creación de las órdenes mendicantes es uno de los aspectos más notables de estas transformaciones. Para empezar, evocaré la figura de san Francisco, personaje a la vez singular y revelador de las tensiones de su siglo. Para esto hay que recurrir a las diferentes *Vidas* que sus discípulos redactaron de conformidad con las leyes del género hagiográfico, con el propósito de atestiguar la santidad de Francisco y de fortalecer su culto. Por lo tanto, en estos textos no se debe buscar tanto una "verdad" biográfica como una expresión de los modelos y los valores ideales de una época. San Francisco nace en 1181 o 1182, en Asís, una de las ciudades del centro de Italia donde el comercio florece precozmente. Es hijo de un rico mercader cuyos negocios tendría que continuar. Sin embargo, el joven Francisco emprende la búsqueda de ideales más elevados, signo de que el desarrollo de las actividades urbanas no significa necesariamente la formación de una "burguesía" dotada de valores propios bien asegurados. Sin saberlo, tiene interiorizadas las jerarquías de su tiempo y al principio sueña con proezas caballerescas y se prepara para partir a la guerra en el sur de Italia. Mas una visión sobrenatural lo disuade de tal cosa. Luego, mientras reza en la iglesia de San Damiano ante la imagen de Cristo en la cruz, éste le habla y lo invita a reconstruir su iglesia. Como buen laico, a quien las realidades materiales aún impiden elevarse hasta las verdades espirituales, Francisco cree que tiene que aprender la albañilería para reparar el edificio que amenaza con derrumbarse. Pero es evidentemente para una misión más alta que Cristo lo llama. Francisco, cuya conducta provoca un conflicto con sus padres, poco a poco toma conciencia de esta misión, y renuncia a la herencia paterna. Mediante un acto decisivo de conversión, se desviste para restituirle a su padre las telas con las que comercia, y se coloca, desnudo, bajo la protección del obispo (véase la foto III.9). En vez del bienestar material que su

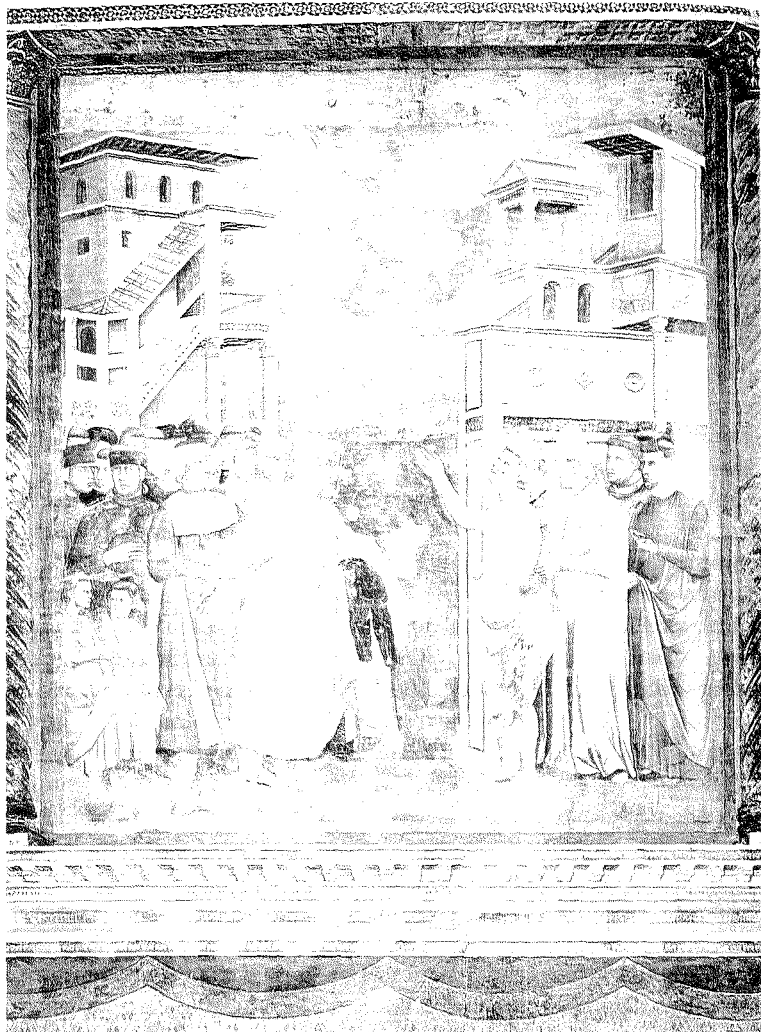


FOTO III.9. *San Francisco renuncia a los bienes paternos (hacia 1290-1304; frescos de Giotto en la basílica de Asís).*

Éste es el episodio crucial de la conversión: en un acto teatral, Francisco se desnuda y desecha la ropa que su padre le había dado, para dar a entender así su renuncia a la herencia familiar. El obispo lo cubre púdicamente con su propio manto, con un gesto cargado del simbolismo de la adopción, aquí traspuesto en el plano espiritual. Aunque se da como un juego textil (de las ropas del padre al manto del obispo), la conversión es sobre todo un asunto de parentesco: san Francisco rompe con sus parientes carnales, para mostrar la superioridad del parentesco espiritual que une a los miembros de la Iglesia, mientras que su gesto de oración apunta a la mano bendecidora del Padre divino. Uno de sus biógrafos de hecho pone en su boca estas palabras, en ese preciso instante: "Con toda libertad, en adelante podré decir: ¡*Nuestro Padre que está en*

nacimiento habría de procurarle, abraza la exigencia de una pobreza radical y elige "seguir desnudo a Cristo desnudo".

Su mensaje, que por entonces comienza a predicar mediante la palabra, y sobre todo mediante el ejemplo, impresiona por su sencillez: vivir con el Evangelio como *única regla; hacer penitencia.* Francisco lo pone en práctica a través de una devoción que asocia la inmediatez con cierta alegría, manifestación de una comunión con Dios que, sin embargo, no sería posible alcanzar sino mediante el severo camino de la penitencia. Semejantes rasgos con frecuencia hacen que se compare a Francisco y sus compañeros, a quienes recomienda siempre tener "el rostro risueño", con juglares, oficio mucho tiempo condenado por la Iglesia. Esos rasgos también se encuentran en el famoso *Cántico del hermano Sol*, donde Francisco hace el elogio de la naturaleza y del placer que al hombre le procura. Aquí se encuentra una de las tensiones constitutivas del personaje: la conjunción de la penitencia y del júbilo, o más precisamente la elección de una penitencia extrema que no conduzca a la huida del mundo, sino al amor de éste. Los habitantes de Asís, quienes ven pasar a Francisco hirsuto y harapiento, se preguntan si no hay en él cierta locura, y es esto lo que su apodo, *Poverello,* expresa un tanto. Pero su ejemplo viviente de pobreza y penitencia le vale también un creciente renombre, que atrae junto a él un número cada vez mayor de discípulos.

Pronto Francisco se encuentra a la cabeza de una pequeña comunidad, que la institución eclesial habría podido juzgar como peligrosa e incontrolable, como lo indica la primera reacción de Inocencio III. Sin embargo, sucede lo contrario y, en 1209, aunque no sin reservas, el papa se deja convencer, aprueba el estilo de vida propuesto por Francisco y le otorga el derecho a predicar. Pero el deseo de enmarcar esta experiencia y de darle formas compatibles con las estructuras del poder vigente en la Iglesia, lleva a Honorio III a exigir la redacción de una regla formal: la de 1221 es rechazada *(Regula non bullata)* antes de que las nuevas modificaciones, que atenúan todavía más la radicalidad del proyecto inicial, permitan finalmente su aprobación en 1223 *(Regula bullata).* A medida que la comunidad crece, Francisco se aleja de las necesidades que impone la dirección espiritual y material de una orden. Pronto renuncia a ser su jefe y elige vivir como ermitaño, en el monte de la Verna. Acentúa las penitencias y las privaciones extremas en un esfuerzo por acercarse todavía más a Dios, hasta el grado de que Francisco, enfermo, no parece ser más que una llaga viva. Es entonces, en 1224, cuando la tradición ubica el milagro de la estigmatización,

modamiento con las reglas de la institución eclesial. La interpretación de la vida de Francisco que impone Buenaventura es una clara victoria de estos últimos, antes de que la disputa se concentre en la cuestión de la pobreza, exigencia absoluta para los espirituales, quienes argumentan que Jesucristo jamás había poseído nada. Pero a principios del siglo XIV o bien tendrían que aceptar una mayor moderación para mantenerse en la comunidad del orden, o bien habrían de derivar hacia la herejía, como lo hacen los "fraticellos". Al término de este proceso tumultuoso, la figura de Francisco hubo de ser integrada a la institución eclesial y finalmente puesta a su servicio.

Evocaré con más brevedad a Domingo de Guzmán, nacido hacia 1170 en Caleruega (Castilla), en el seno de una familia de la pequeña aristocracia. Opta por una carrera eclesiástica tradicional y deviene canónigo de la catedral de Osma. Cuando acompaña a su obispo en un viaje al sur de la Francia, descubre el impacto del catarismo y decide consagrarse a la lucha contra la herejía. Hacia 1206 empieza a predicar en la región de Fanjeaux. Pronto se le unen algunos discípulos para llevar una vida evangélica, y luego él funda un primer convento en Tolosa. En 1217, el papa aprueba la nueva orden, que se coloca bajo la regla de san Agustín. Domingo ve en la predicación, basada en el estudio y la penitencia, un arma indispensable contra los enemigos de la Iglesia. Los nuevos conventos de aquellos que son llamados apropiadamente los frailes predicadores se multiplican con rapidez, y Domingo muere a la cabeza de una orden poderosa en 1221 (su canonización se realiza en 1234). La trayectoria del fundador castellano no se parece casi nada a la del santo de Asís: se vincula de inmediato con la institución eclesiástica, en particular con la lucha contra la herejía. Por añadidura, los dominicanos habrán de especializarse en las tareas inquisitoriales y asumirán con orgullo esta función, considerándose los "canes del señor" (*domini canes*, de acuerdo con un juego de palabras que su nombre latino permite; véase la foto III.11). Así, los dominicanos orientan inmediatamente sus actividades hacia el estudio y el esfuerzo intelectual, que son indispensables para argumentar al servicio de la Iglesia. Por lo tanto, multiplican los *studia*, donde sus miembros adquieren su formación, mientras que los primeros franciscanos buscan formas más sencillas y más inmediatas para estar en contacto con Dios. No obstante, a pesar de estas diferencias iniciales, la evolución de las dos órdenes las acerca y, muy pronto, se ven al mismo tiempo unidas por objetivos y prácticas muy similares, y opuestas por una intensa rivalidad.

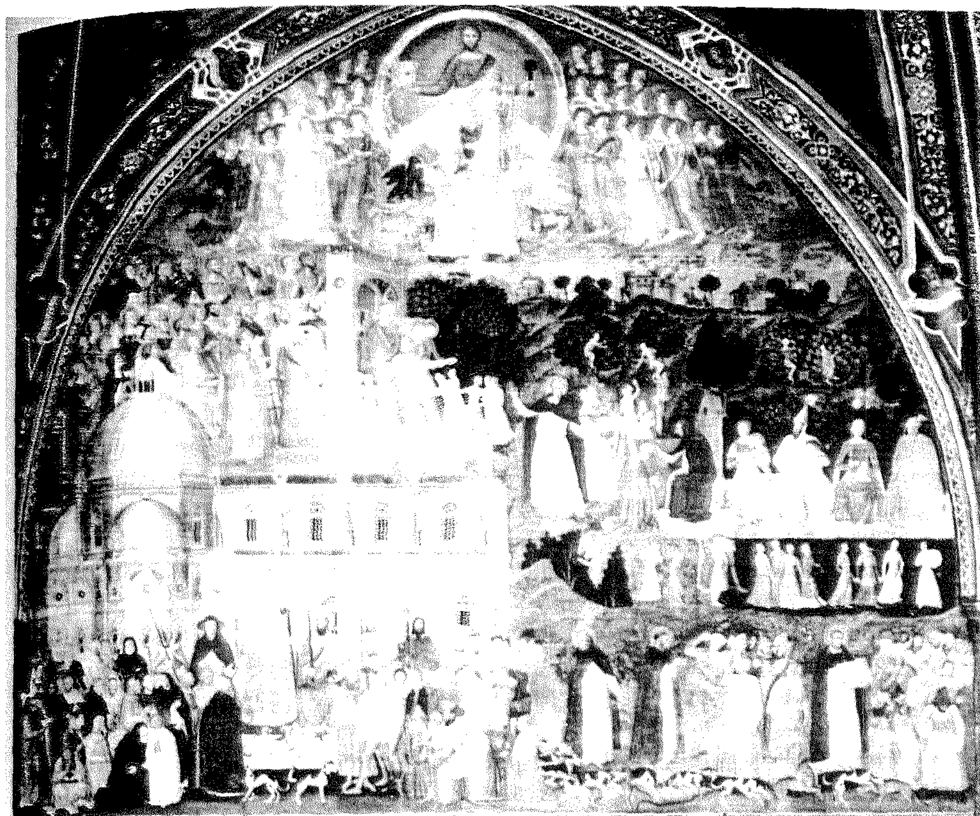


FOTO III.11. *El Triunfo de la Iglesia y de los dominicos (1366-1368); frescos de Andrea di Bonaiuto, capilla de los Españoles, Santa María Novella, Florencia.*

Colocada frente a la representación del Triunfo de santo Tomás (adecuadamente dispuesta en la sala capitular de un convento dominicano), esta vasta alegoría de la Iglesia pone el acento en las prácticas que se hicieron esenciales durante los últimos siglos de la Edad Media, primordialmente la predicación y la confesión. Abajo, a la izquierda, un imponente edificio eclesial se ve asociado con la jerarquía clerical, que se encuentra reunida en torno al papa. A la derecha, los dominicanos tienen el papel principal: predican y se enfrentan a los herejes, mientras que los canes devoradores recuerdan que su misión está inscrita en su nombre *(domini canes)*. Arriba, casi al centro del fresco, un fraile recibe la confesión de un devoto arrodillado ante él (en la Edad Media no existía el confesionario). La confesión es una encrucijada: los que recurren a ella son invitados por santo Domingo a avanzar hacia el paraíso. Como almas puras vestidas con túnicas inmaculadas, allí las recibe san Pedro, símbolo de la institución eclesial y guardián de la puerta del cielo. Una vez traspasado este umbral, los elegidos gozan de la visión beatífica, es decir, de la contemplación de la esencia divina, que aparece en medio de la cohorte de los ángeles. Es ésta la recompensa suprema, la cual los cristianos alcanzan cuando siguen las enseñanzas de la Iglesia y reciben, gracias a ella, los sacramentos salvadores. Por lo tanto el fresco superpone de forma admirable los tres sentidos del vocablo *iglesia:* el edificio, la institución clerical y la comunidad de los fieles llamada a reunirse en la gloria celeste.

El éxito de las dos órdenes, las llamadas mendicantes, porque en sus comienzos no pretenden poseer nada y no vivir más que de las limosnas, rápidamente se extiende en toda la cristiandad. Los frailes predicadores, caracterizados por sus traje blanco, cubierto con un manto negro, son alrededor de 7000 hacia 1250 y disponen de 700 conventos a finales del siglo XIII, mientras que los franciscanos (también llamados frailes menores en razón de su humildad), vestidos con un basto sayal crudo (ni teñido ni blanqueado) y reconocibles, al igual que Francisco, por la simple cuerda anudada que rodea su cintura, son acaso 2000 hacia 1250 y se encuentran repartidos en cerca de 1600 establecimientos medio siglo después. Otras órdenes mendicantes también aparecen, pero el concilio de Lyon II (1274) limita su número a cuatro: además de los franciscanos y los dominicos, están los carmelitas, aprobados en 1226, y los ermitaños de san Agustín, creados en 1256. Cada orden, bajo la dirección de un general y de responsables provinciales, posee una cohesión mucho más fuerte que las redes monásticas anteriores. Cada una de ellas cuenta con un componente femenino, aparte de su rama masculina —así, la orden de las clarisas, que funda santa Clara de Asís y está asociada con los franciscanos—, y además con una tercera orden, a la que se acogen los laicos que desean vivir devotamente. El ideal de la pobreza, asociado con la humildad y la penitencia, es la característica primordial de las órdenes mendicantes. Pero, como todas las aventuras monásticas anteriores, habrá de afrontar la paradoja del éxito, que acarrea la multiplicación de las donaciones y la acumulación de bienes. Si las órdenes tradicionales exigían que los monjes no poseyeran nada a título individual, pero aceptaban las donaciones que se hacían a la institución, las órdenes mendicantes, preocupadas por dotar de sentido al ideal de la pobreza, rechazaban esta opción. Pero pronto tendrán que forjar la teoría según la cual los bienes que reciben son propiedad del papa, conservando la orden sólo su utilización, cosa que los franciscanos espirituales no dejan de denunciar como una ficción hipócrita.

La aportación de las órdenes mendicantes consiste sobre todo en una concepción original del papel del clero regular. Aunque aceptan una regla de vida comunitaria y ascética, los mendicantes no optan por la huida del mundo. Aun cuando asumen como ideal el ejemplo de los ermitaños del desierto (Alain Boureau), en la práctica aceptan vivir en medio de los fieles, para predicar con la palabra y el ejemplo (en realidad, esta vocación pastoral solamente caracteriza a las ramas masculinas de las órdenes, pues las mujeres quedan confinadas a una clausura tradicional, lo cual tal vez favorece

el florecimiento de una intensa devoción mística, en particular entre las dominicas, que así compensan su exclusión de las tareas que los frailes asumen). El siglo XII ya había visto cierto acercamiento entre los regulares y los seculares; pero los mendicantes dan un paso más al instalarse en el corazón de las ciudades (aquellos extraños regulares, urbanos y predicadores, son por lo demás llamados frailes, y no monjes). Las órdenes mendicantes aportan de esta manera una contribución decisiva a la Iglesia de su tiempo, al asumir un encuadramiento y una pastoral adaptados a los medios urbanos. Al hacer esto, intervienen en un terreno que normalmente pertenece al clero secular, y los conflictos entre los mendicantes y los seculares pronto se presentan, por ejemplo, en el seno de la universidad de París, y más generalmente en las ciudades, donde los obispos ven con malos ojos a esos predicadores de excelente preparación, cuyos sermones tienen más éxito que los de los seculares y que captan en sus extendidas iglesias las donaciones de los fieles. El vínculo entre las órdenes mendicantes y el fenómeno urbano es por lo demás tan nítido que se ha podido establecer una correlación entre la importancia de las ciudades medievales y el número de conventos mendicantes que abrigan (Jacques Le Goff). En todas las ciudades de Europa, su implantación se lleva a cabo según la misma lógica: puesto que requieren un terreno amplio, los conventos mendicantes se establecen en los límites de la zona construida y, en vista de la rivalidad que existe entre ellas, lo más lejos posible unos de otros, siguiendo una geometría bastante regular que se puede verificar hasta en las ciudades coloniales de América. Si una ciudad ampara dos conventos mendicantes, en la mitad de la línea que los conecta se encuentran los edificios principales del centro de la ciudad; si son tres, el centro urbano ocupa aproximadamente el punto medio del triángulo que forman.

La Iglesia, la ciudad y la universidad

Sería imprudente, ya lo he dicho, pensar la ciudad medieval sin considerar la Iglesia: la catedral gótica es el signo muy visible de la presencia de la institución eclesial; las órdenes mendicantes son los agentes de una pastoral destinada esencialmente al medio urbano; la "religión cívica" ofrece a la ciudad sus principales rituales y sus más preciados símbolos. Pero esta evocación quedaría incompleta si no hiciera mención del desarrollo de las escuelas urbanas y de las universidades, una de las creaciones más extraordi-

narias de la Edad Media. En el curso del siglo XII, el marco educativo que estaba en vigor desde la alta Edad Media es conmovido por importantes evoluciones. Mientras que las escuelas monásticas declinan, las escuelas catedralicias, que todavía se encuentran bajo la responsabilidad de los obispos, conocen un rápido crecimiento. Si en el pasado tenían un reclutamiento estrictamente local y daban una formación elemental a los futuros clérigos de la diócesis, algunas de ellas comienzan a ejercer una gran atracción, debida a la reputación de sus maestros. El número de estudiantes aumenta y la ambición de las enseñanzas se eleva, tanto en derecho como en medicina y en teología, denominación que Abelardo es uno de los primeros en difundir. Los maestros y los estudiantes poco a poco toman conciencia de que forman un medio específico, cuya tarea propia reside en la actividad intelectual. Aunque ésta permanece íntimamente ligada a la Iglesia, tal vez es este surgimiento de los "intelectuales" medievales, según la expresión de Jacques Le Goff, lo que permite comprender la formación de las universidades. Éstas responden a un deseo de autoorganización por parte de la comunidad de maestros y estudiantes, al igual que todos los demás oficios urbanos, y a una voluntad de autonomía respecto del obispo que hasta entonces mantenía el control de las escuelas y reafirmaba su derecho exclusivo a conferir la licencia (la autorización para impartir la enseñanza).

Bolonia, que domina la enseñanza del derecho civil y canónigo en la cristiandad, es quizá la primera universidad, formada desde finales del siglo XII, aunque sus estatutos más antiguos conocidos, los cuales la definen exclusivamente como la comunidad de los estudiantes, apenas datan de 1252. "La universidad de los maestros y estudiantes de París" es un agrupamiento voluntario que se forma en los primeros años del siglo XIII, y al cual el legado pontificio otorga sus estatutos y privilegios en 1215. Poco después, Gregorio IX los confirma solemnemente, tras una huelga de los maestros que fue provocada por los enfrentamientos entre los estudiantes y los hombres de armas reales. Pero la preeminencia intelectual de París, durante un tiempo incuestionable, enfrenta pronto la rivalidad de Oxford, que impone su autoridad en materia de teología desde el decenio de 1220, aunque al principio se orientaba hacia el derecho. Los estatutos que adoptan estas universidades confirman su característica esencial: la enseñanza ya no está sujeta a la autoridad del obispo y depende únicamente de la corporación de los maestros, que define sus normas. A partir de entonces la universidad será "un cuerpo profesional incluido en la Iglesia a título de institución autónoma que está sujeta únicamente al poder pontificio y a su

control doctrinal, a salvo de la jurisdicción de los obispos y de los señores" (Franco Alessio). Entre las primeras universidades europeas, provistas de estatutos en el primer cuarto del siglo XIII, hay que citar además a Cambridge en la teología, Montpellier en la medicina, Salamanca, Nápoles, Padua y, sólo un poco más tarde, Tolosa (1234). Después de esta fecha, las numerosas universidades que se crean por lo general no tienen más que una importancia limitada y un reclutamiento regional.

En cada universidad, la autonomía permite a la asamblea de los maestros, bajo la guía de su rector, decidir sobre su organización interna (se diferencian generalmente la facultad de las artes, propedéutica donde se enseñan las artes liberales del *trivium* —retórica, gramática y dialéctica— y del *quadrivium* —aritmética, geometría, astronomía y música— y las "grandes" facultades, de teología, derecho o medicina), así como sobre el reclutamiento de los alumnos y la cooptación de los maestros, los programas y los autores que se enseñan, los métodos utilizados y los grados que se confieren (bachillerato, licenciatura, maestría o doctorado). Pero el ejercicio de la autonomía no deja de tener sus conflictos. Así, el lugar preponderante que los frailes mendicantes empiezan a ocupar en las universidades a partir del decenio de 1230 suscita la hostilidad de los maestros seculares, quienes se quejan sobre todo de la concurrencia desleal de aquellos que pueden enseñar de manera gratuita por el hecho de pertenecer a una orden. Pero el papado, particularmente Alejandro IV en 1225, de manera sistemática confirma la posición de los frailes mendicantes, quienes pronto monopolizan las cátedras de teología más prestigiosas. Ése es quizá el signo de que las órdenes mendicantes desempeñan un papel central en la institución eclesial de su tiempo. Su lugar, por lo tanto, no puede ser menos que dominante en el seno de las universidades, cuya función principal consiste en proveer a la Iglesia sus fundamentos ideológicos más firmes, así como la parte mejor instruida de sus prelados (de los cuales muchos entran al servicio de las administraciones principescas o reales).

El ejercicio de la autonomía se combina con la relativa homogeneidad de las enseñanzas y de las formas de organización, lo cual manifiesta la universalidad del poder pontifical del que dependen las universidades. La escolástica es su método por excelencia. Sus raíces se remontan al inicio del siglo XII: Anselmo de Canterbury (1033-1109) se esfuerza, señaladamente en su *Por qué Dios se hizo hombre*, en asociar la fe y el intelecto *(fides quaerens intellectum)* y en convencer tanto mediante los razonamientos demostrativos como con el recurso a los argumentos de autoridad (la Escritura y los

textos de los Santos Padres); Abelardo (1079-1142) desarrolla, principalmente en su *Sic et non*, los principios de argumentación dialéctica y los métodos que intentan resolver las contradicciones entre las diferentes autoridades bíblicas y patrísticas. Pero la escolástica de las universidades del siglo XIII amplifica y perfecciona los métodos de razonamiento y argumentación, que han sido codificados de acuerdo con las reglas admitidas por la comunidad de maestros. La lectura comentada de los textos bíblicos y de las obras que tienen función de manuales, como el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo, maestro y obispo parisino entre 1135 y 1160, sigue siendo la base del trabajo escolástico. Se trata de establecer su sentido auténtico, mediante un examen metódico tan impersonal como sea posible. La *quaestio* (alternativa del tipo *¿es… o bien…?*) es la otra forma por excelencia de la actividad intelectual: puede dar lugar a un debate oral *(disputatio)* sobre un tema determinado por el maestro (a menos que se trate de *quaestiones de quodlibet*, o cuestiones en torno a cualquier tema, que son las más imprevisibles); también puede ser objeto de una redacción escrita, según una organización cuatripartita constante (autoridades a favor de la primera solución; objeciones y autoridades contrarias; tesis del autor; respuesta a las objeciones).

La conjunción de un extenso conjunto de *quaestiones*, las cuales forman un tratamiento completo del campo considerado, tienen como resultado las grandes *Sumas teológicas*, que marcan el apogeo de la escolástica universitaria del siglo XIII. Los franciscanos Alejandro de Halès (la *Suma* que lleva su nombre, pero cuya redacción final se debe a sus alumnos, es la primera) y Buenaventura (1221-1274), los dominicos Alberto Magno (1193-1280) y Tomás de Aquino (1225-1274) destacan particularmente en este género totalizador que ambiciona nada menos que sintetizar y clarificar, mediante la fuerza del razonamiento, todos los problemas relativos a Dios, el hombre, el universo y la organización de la sociedad. Además de la teología, los métodos escolásticos del mundo universitario se extienden al estudio del derecho y a ciertas disciplinas que en parte están fundadas en la demostración y la verificación, y cuyos nombres están emparentados con los de las ciencias modernas (sobre todo las matemáticas, el estudio de la naturaleza y la astronomía). Éstas florecen en Oxford, donde destaca el ilustre Roberto Grosseteste (1175-1253). A pesar de los enfrentamientos que la dividen, sobre todo a propósito de la recepción de las obras de Aristóteles y de sus comentaristas árabes (y que culminan en la condena en 1277 por Esteban Tempier, obispo de París, de 219 tesis atribuidas a los averroístas parisinos, y algunas de ellas, a Tomás de Aquino), la escolástica

del siglo XIII aparece como un monumento erigido colectivamente para mayor gloria de la Iglesia triunfante, y como la expresión más lograda de la ideología consustancial al orden de la sociedad cristiana.

Predicación, confesión, comunión: una tríada nueva

Desde finales del siglo XII, la insistencia en ciertas prácticas ahora reformuladas resulta en una configuración inédita en cuyo centro se ubica el tríptico predicación-confesión-comunión. Como ya lo comenté, profundas transformaciones afectan a la comunión, sacramento "terrible", acto cardinal que asegura a la vez la cohesión de la comunidad cristiana y su división jerárquica en clérigos y laicos (así, en el curso del siglo XII, la comunión con el pan y el vino paulatinamente se reserva para los clérigos, y los laicos sólo tienen acceso a la primera). Por lo tanto, conviene recordar a los laicos, acaso intimidados por la sacralidad aplastante del rito, la necesidad de comulgar periódicamente. Es por esto que el concilio de Letrán IV (1215), después de diversas asambleas diocesanas pero ahora en toda la cristiandad, requiere de todos los fieles la obligación de recibir la comunión por lo menos una vez por año, durante la Pascua (canon *Omnis utriusque sexus*). Exigencia mínima que dice mucho sobre los límites de la participación sacramental de los laicos comunes, esta regla acarrea una consecuencia considerable, pues no sería posible para nadie, a menos de exponerse a graves riesgos espirituales, recibir la eucaristía sin haber purificado sus pecados anteriormente. La obligación de la comunión anual por lo tanto impone también el deber de una confesión anual.

En la Antigüedad tardía y en los primeros siglos de la alta Edad Media, la Iglesia había admitido la posibilidad de una penitencia que permitiera purificarse de los pecados cometidos tras el bautismo. A la sazón se trataba de un ritual público que no podía realizarse más que una sola vez, y que por lo tanto generalmente se difería hasta el momento de acercarse la muerte. Más tarde, desde el siglo VII, los monjes irlandeses introdujeron en toda la cristiandad el sistema de la penitencia tarifada, que estuvo en vigor hasta el siglo XII. Ésta, que era renovable, daba lugar a un ritual de reconciliación pública, que con frecuencia se llevaba a cabo en el portal norte de las iglesias, umbral que los penitentes debían cruzar arrastrándose sobre las rodillas y los codos, tras haber cumplido escrupulosamente las indicaciones del *Penitencial*, que fijaba para cada falta las penitencias requeridas, en la for-

ma de rezos, ayunos, mortificaciones o peregrinaciones (véase la foto IX.5). En el siglo XII, el formalismo rígido de semejante sistema debió parecer cada vez más inadaptado, mientras los maestros de teología, como Abelardo, definían el pecado como una inclinación interna y señalaban la necesidad de evaluar los actos humanos teniendo en cuenta su intencionalidad. De hecho, a la sazón una práctica penitencial renovada empieza a practicarse, antes de ser sancionada por el concilio de Letrán IV. La confesión —reconocimiento ante el sacerdote de los pecados cometidos mediante los actos, las intenciones o los pensamientos— se vuelve la parte esencial de la penitencia: al obligar al devoto a desnudar su corazón culpable y sufrir la humillación que eso le provoca, constituye una pena que éste se inflige a sí mismo. En las palabras de Pedro *el Cantor*, maestro teólogo en París, muerto en 1197, "la confesión oral constituye lo esencial de la expiación". Esto es tan verdadero que el sacerdote otorga ahora la absolución una vez que la confesión se termina y la contrición se manifiesta, sin esperar siquiera a que se realice la satisfacción (el acto de penitencia que se le impone al fiel). Ésta, sin embargo, sigue siendo indispensable, y un cristiano que muere confesado, pero sin haber realizado la penitencia requerida, experimentará las llamas del purgatorio. Es cierto que el creciente recurso a las indulgencias contribuye entonces a evitar tales situaciones. De antiguo, las donaciones o incluso la participación en una cruzada permitían conseguir una indulgencia, es decir, el perdón que obviaba la necesidad de cumplir con la satisfacción penitencial. Pero, desde entonces, la visita a un santuario, y sobre todo el recogimiento ante ciertas imágenes, permite la suspensión de las penitencias con las que hay que cumplir, mientras que a partir del siglo XIV las indulgencias habrán de prolongar sus efectos en el más allá, acortando los tormentos de las almas en el purgatorio.

En adelante, a los sacerdotes les incumbe una tarea delicada, pues deben someter al examen de conciencia a todos los fieles, quienes están obligados a confesarse al menos una vez al año (sin mencionar a un laico ejemplar, como san Luis, que recurre a su confesor una vez por semana en promedio y lo tiene a su disposición permanentemente, día y noche, a fin de jamás permanecer en estado de pecado mortal, lo cual ilustra bastante el papel central que la confesión adquiere en el sistema eclesial de entonces). ¿Cómo interrogar al penitente con el suficiente celo como para acosar los pecados sin olvidar ninguno (pues la confesión sería por ende nula), pero también con el tacto suficiente como para evitar que la vergüenza sea un obstáculo para el reconocimiento total? ¿Cómo evaluar con equidad las ac-

ciones y los pensamientos, tomando en cuenta todas las circunstancias particulares y sopesando las intenciones que dan el verdadero sentido a cada gesto? Son tantas las dificultades que el crecimiento de la confesión auricular conduce a la profusión de un nuevo tipo de obras. Las *Sumas de confesión*, entre las cuales las primeras se deben a Tomás de Chobham (1210-1215), Raimundo de Peñaforte y Juan de Friburgo, proporcionan una clasificación de los pecados que puede guiar el trabajo del confesor, y examinan metódicamente todas las dificultades y todos los "casos de conciencia" que pudiera encontrar. Los *Manuales de confesores* simplifican una materia cada vez más densa, a fin de que sean utilizables en la práctica por los simples sacerdotes. Si a esto se agregan las *Sumas* que tratan de los vicios y de las virtudes, así como los tratados morales que se destinan a los laicos, resulta una cantidad considerable de manuscritos que por entonces se destinan al perfeccionamiento de las técnicas de introspección del alma cristiana. Pero la confesión, aunque prefigura de cierta manera al psicoanálisis, principalmente por el papel regenerador que confiere a la palabra y al reconocimiento de las culpas, también se distingue de éste radicalmente: mientras que el psicoanálisis no libra absolución alguna, la confesión articula el reconocimiento liberador con el reforzamiento del poder de la institución eclesial, intermediaria obligada para la salvación (véase la foto III.11). Como precio del perdón que otorga, la Iglesia se atribuye, gracias a la confesión, un temible instrumento de control de los comportamientos sociales y se inmiscuye hasta en lo más íntimo de las conciencias individuales.

El crecimiento de la confesión está acompañado del de la predicación. La práctica de los sermones y de las homilías ciertamente se remonta a la Antigüedad tardía, pero durante muchos siglos la predicación permaneció integrada a la misa y se concebía como un ejercicio sabio que se destinaba principalmente a los clérigos mismos. En el siglo XII, sin embargo, ésta se extiende notablemente y los laicos son cada vez más los destinatarios de los sermones de los regulares, como san Bernardo, apasionado predicador, y asimismo de los seculares, como Jacques de Vitry (1165-1240) o Alain de Lille, autor de un importante *Arte de predicar*. Pero son sobre todo los frailes mendicantes quienes hacen de la predicación un instrumento central para la instrucción de los laicos. Los dominicos y los franciscanos se convierten en "auténticos profesionales de la palabra" (Hervé Martin), quienes se forman en el arte de predicar en los *studia* de sus órdenes y difunden en toda la cristiandad "una palabra nueva" (Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt). La predicación no por eso deja de ser un aspecto inherente al ministerio

pastoral de los seculares, pero el papado sostiene continuamente la intervención de estos especialistas que son los frailes mendicantes, a quienes el concilio de Letrán IV confía la misión de "ayudar a los obispos en el oficio de la santa predicación". Desde entonces, los sermones se pronuncian en las plazas públicas, los domingos y los días festivos; también se organizan grandes ciclos de predicación durante la Navidad, Cuaresma, Pascua y Pentecostés, o bien durante la visita de un predicador itinerante famoso. Más que nada, la nueva palabra se aleja de los cultos modelos anteriores y pretende trasmitir el mensaje divino sin dejar de "hablar de cosas concretas y palpables que los fieles conocen por experiencia". El vivo estilo, a veces teatral, de los predicadores, así como la frecuente utilización de los *exempla*, anécdotas o breves relatos entretenidos destinados a captar la atención del público sin dejar de dar una lección moral, de los cuales el dominico Esteban de Bourbon (1190-1261) pudo componer un extenso compendio, completan el arsenal de una palabra que busca ser eficaz.

¿Pero eficaz para qué? La predicación pretende, claro está, "hacer creer", es decir, inculcar los rudimentos doctrinales y las normas elementales de la moral que la Iglesia define. En este sentido, es un instrumento decisivo de la penetración de la "aculturación cristiana" en los siglos finales de la Edad Media (Hervé Martin). Pero el desarrollo de la predicación también está vinculado al de la confesión: no solamente los sermones alaban los méritos de la confesión (una sola lágrima de contrición tiene "la virtud de apagar todo el fuego del infierno", dice el dominico Giordano de Pisa, en los años iniciales del siglo XIV), sino sobre todo, mediante la evocación de las faltas cometidas y de la salvación que con éstas se arriesga perder, pretenden crear un choque saludable, apropiado para poner a los fieles en el camino de la confesión. Es por esto que Humberto de Romans, otro dominico que murió en 1277, puede afirmar: "Se siembra mediante la predicación, y se cosecha mediante la confesión". La predicación efectivamente es una incitación a la confesión; y la tríada predicación-confesión-comunión forma, desde el siglo XIII, un conjunto fuertemente articulado, en el corazón de las nuevas práctica de la cristiandad.

Ritualismo y devoción: ¿un cambio de equilibrio?

De todo esto resultan notables cambios de tonalidad en el seno de la cristiandad. No obstante, no se trata de rupturas radicales, sino más bien de

inflexiones de equilibrio, en el seno de las tensiones constitutivas del cristianismo medieval. Aquí bastará un ejemplo (véase también el capítulo VIII). Durante la alta Edad Media y hasta el siglo XII, las prácticas cristianas parecían caracterizarse por un ritualismo generalizado, del cual el clamor monástico y la humillación de los santos son bastante ilustrativos. Al evocar a un dios lejano de aspecto veterotestamentario, el cristianismo casi parece reducirse a la práctica de los sacramentos esenciales, a las múltiples liturgias que ordenan la vida de los clérigos, y al culto de los santos, que en primer lugar es el culto de las reliquias. Ciertamente sería absurdo negar que el culto de los santos conserva un papel central hasta el fin de la Edad Media y mucho más adelante. Es por lo demás el dominico genovés Jacopo de Varazze (1230-1298) quien compila uno de los *bestsellers* medievales que habrá de conocer un éxito duradero, *La leyenda dorada*, que para la hagiografía es lo que las *Sumas* para la teología. Aproximadamente en el mismo momento, el rey san Luis se desespera por la pérdida del Santo Clavo y de rodillas, descalzo, vestido con una simple túnica, da la bienvenida como penitente a una reliquia en verdad excepcional, la corona de espinas, para cuya adquisición ha consagrado muchos esfuerzos y mucho dinero y para la cual hace construir, a semejanza de un inmenso relicario en el centro de su palacio, la Santa Capilla.

El cambio de acento consiste en una evolución de los criterios y los modelos de la santidad. La importancia relativa de los milagros, que de los santos hacen héroes dotados de poderes excepcionales, tiende a disminuir, favoreciendo la escenificación de comportamientos morales que a los fieles se presentan como modelos que deben imitar (André Vauchez). Ciertamente hay excepciones resonantes, como la estigmatización de san Francisco, pero los textos hagiográficos, en conjunto, dan menos espacio a los milagros realizados durante la vida del santo, y hay muchos santos recientes cuyo poder sobrenatural no se revela sino después de la muerte, mediante las curaciones que se dan junto a su tumba. Durante su vida, éstos no se manifiestan como superhombres, sino tan sólo como cristianos ejemplares que se han entregado a la penitencia, esforzándose por alcanzar la perfección moral. En cuanto a los simples fieles, si bien la práctica de los sacramentos fundamentales y la intercesión de los clérigos siguen siendo los medios indispensables de la salvación, el crecimiento de la confesión y del examen de conciencia obliga a cada quien a escrutar sus actos, y más aún sus intenciones. La preocupación moral y la casuística de los pecados —siempre articulados con la necesidad sacramental de la confesión— asumen entonces una

importancia inédita. De allí se deriva el aumento de lo que es posible llamar la devoción personal: la oración y la meditación piadosa, anteriormente reservada a los clérigos, desde entonces son accesibles para una élite laica, para la cual un número creciente de obras devotas se copian en lengua vernácula, primordialmente los libros de horas que permiten la recitación cotidiana de las horas monásticas.

A veces, estos fenómenos se consideran como una "promoción de los laicos" en el seno de la Iglesia. Pero más bien se trata de la adopción por parte de los laicos de prácticas que anteriormente estaban reservadas a los clérigos. La consecuencia es su sumisión todavía más estricta a los valores y a las normas elaboradas por la Iglesia, con mayor razón porque los clérigos no han renunciado a ninguno de sus privilegios esenciales en materia de intercesión sacramental y porque la dominación ideológica de la institución eclesial parece más absoluta que nunca. Si de "promoción de los laicos" queremos hablar, esta expresión no puede significar más que una difusión acrecentada en el cuerpo social de las normas clericales, una mejor interiorización de éstas por los laicos, que los conduce a participar más activamente en la reproducción de un sistema eclesial dominado por el clero. Por añadidura, repetiré que no se trata más que de un cambio de acento: el ritualismo no desaparece en absoluto; los sacramentos siguen siendo la base de la organización social, y un poema alegórico de principios del siglo XIV, *La vía del infierno y del paraíso*, sugiere todavía que es suficiente, para alcanzar la salvación, recitar cotidianamente el Ave María.

Límites y contestaciones de la dominación de la Iglesia

Afirmar que la Iglesia es la institución dominante de la sociedad feudal no significa que no tropiece con ninguna impugnación ni que su poder sea ilimitado. Al contrario, además de las tensiones internas que la animan, la institución eclesial enfrenta, en su obra de dominación, sordas hostilidades y francas rebeliones. Por lo tanto conviene analizar conjuntamente el ejercicio cada vez más extenso de su dominio y las resistencias con las que choca. Entonces es posible ver que todo orden necesita impugnaciones y desórdenes para mejor imponer su legitimidad (hasta el grado de forjarlas, si no las encuentra a su gusto). En este sentido, no es para nada sorprendente que el proceso de refundación de la institución eclesial y de acentuación de

la cohesión de la sociedad cristiana, en los siglos XI y XII, se ve acompañado de un resurgimiento de las disidencias, sobre todo las heréticas, y de una intensificación de las formas de exclusión. "Ordenar y excluir" —según la expresión de Dominique Iogna-Prat— son las dos caras indisociables de la misma dinámica.

Los avances heréticos y la reacción de la Iglesia

La noción de herejía (etimológicamente, "elección") no tiene sentido más que en relación con su contrario, la fijación de una doctrina ortodoxa por una autoridad eclesiástica. El problema de la herejía por lo tanto no surgió sino en la medida en que la Iglesia se transformó en una institución preocupada por definir los dogmas en que se basa su organización y su dominio sobre la sociedad. De hecho, es durante el siglo que separa a Constantino de Agustín cuando estalla la primera gran crisis doctrinal, la cual tiene como consecuencia la elaboración de la ortodoxia trinitaria y cristológica y el rechazo de una serie de herejías, siendo la principal el arrianismo. Agustín hará entonces una lista de 88 herejías, que a todos los autores posteriores que abordan la herejía les servirá como depósito de argumentos y prisma deformador. Con raras excepciones, las herejías medievales únicamente se conocen a través de los textos de los clérigos que las condenan, de suerte que es muy difícil separar las amalgamas y las exageraciones ligadas a las necesidades de la polémica y la represión. El acercamiento a la herejía medieval permanece inseparable de la actitud de la Iglesia hacia ésta.

En Occidente, algunos episodios aislados y de poca amplitud, aunque significativos por su concomitancia, indican la resurgencia de la cuestión herética poco después del año mil. En 1022, unos 10 clérigos de la catedral de Orleans son acusados de negar la eficiencia de los sacramentos y por órdenes del rey de Francia se les condena a la hoguera. En el castillo de Monteforte, en Piamonte, un grupo de hombres y mujeres que optaron por una forma de vida común, casta y penitente, son interrogados por el arzobispo de Milán, y luego condenados a la hoguera debido a la insistencia de los nobles de la ciudad. En 1025, una comunidad de laicos es obligada a comparecer ante el sínodo de Arras y aparentemente se ve tratada con clemencia por el obispo, y se le convence de abandonar sus críticas respecto de las prácticas de la Iglesia. A estos primeros síntomas de impugnación de la institución eclesial sigue un tiempo de latencia en materia de herejía. Quizá

sucede que a partir de la mitad del siglo XI la Iglesia se absorbe en el proceso de reforma y logra incorporar una parte notable de los impulsos hacia el evangelismo, en beneficio de su lucha contra la facción conservadora del clero. Por lo demás, no vacila a la sazón en calificar de herejes a los simoniacos, a los nicolaítas y a todos aquellos que se le oponen (el papado afirma sin ambages que "aquel que no reconoce las decisiones de la sede episcopal debe ser tenido por hereje").

Entre los años 1120 y 1140, la resurgencia herética y la reacción de la Iglesia asumen formas y proporciones nuevas. El primer testimonio notable es el tratado que Pedro *el Venerable* redacta en 1139-1140 contra el hereje Pedro de Bruis y sus discípulos (Dominique Iogna-Prat). Originario de los Alpes occidentales, éste al parecer predica en Provenza en el decenio de 1120, profanando iglesias y quemando cruces, antes de morir en una hoguera de cruces que él mismo hubo de prender cerca de la abadía de Saint-Gilles-du-Gard. Pedro *el Venerable* le atribuye —al igual que a su comparte Enrique de Lausana, instigador de una insurrección en Le Mans, en 1116— cinco tesis heréticas: el rechazo del bautismo de los niños (en virtud de que hay que tener la capacidad de creer para poder salvarse); el rechazo de los lugares de culto consagrados (pues la Iglesia es la comunidad de los fieles y no los muros que la abrigan); el desprecio por la cruz (considerada un instrumento de tortura); la imposibilidad de reiterar el sacrificio eucarístico (no siendo la misa sino un símbolo); la inutilidad de la liturgia funeraria y de las plegarias por los muertos (pues dice Enrique que éstos ya están salvados o condenados en el momento de la muerte). Prácticas todas que la referencia exclusiva y literal al Evangelio era suficiente para privar de toda legitimidad, pero que se habían convertido en fundamentos de la institución eclesial, muy particularmente de su punta de lanza cluniacense.

Más importante aún, en virtud del impacto duradero que causa, es la figura de Pedro Valdo, un comerciante de Lyon que se convierte en 1174, abandona sus bienes, se hace traducir la Biblia y decide predicar con base en el Evangelio. El papa le otorga este derecho, aunque sometiéndolo a la aprobación del obispo, quien termina por manifestar su negativa en 1181. Excomulgado, Valdo por lo tanto predica al margen de la Iglesia, haciendo adeptos que extienden su palabra en el sur de Francia y el norte de Italia. La hostilidad de las autoridades y las persecuciones hacen que radicalicen sus críticas respecto al clero, de manera que se termina por atribuir a los valdenses concepciones parecidas a las que Pedro *el Venerable* denuncia en Pedro de Bruis. Sin embargo, el propósito inicial de Valdo casi no difiere del

de Francisco de Asís: como él, es un laico que busca una vida espiritual fundada en la pobreza y en un retorno sin intermediaciones al Evangelio. Además, en los primeros tiempos es alentado a predicar por el arzobispo de Lyon, que ve en su mensaje de reforma una ventaja en el conflicto que lo opone a sus canónigos. Pero a la sazón ya no son aceptables los movimientos populares que los reformadores del siglo anterior no dejaban de alentar. La predicación literal del Evangelio en adelante será una opción de doble filo: a veces la Iglesia la recupera e incorpora en su seno —su promotor entonces deviene un fundador venerado—, a veces la rechaza, y entonces aquélla evoluciona hacia un radicalismo anticlerical que convierte a sus adeptos en herejes perseguidos.

Aparte de los valdenses, la principal preocupación de los clérigos es el crecimiento de la herejía que llaman *cátara* (este término se toma prestado del vocablo griego que significa "puro", pero los clérigos le inventan etimologías negativas, de las cuales la principal es la que se refiere al gato —*cattus*—, animal que forma parte del bestiario diabólico). Las primeras menciones de la herejía datan del decenio de 1140: por entonces san Bernardo es llamado al rescate, primero en Colonia, en 1143, luego en la región de Tolosa, en 1145. Durante la segunda mitad del siglo XII, la Iglesia organiza su respuesta en los tres focos donde la herejía parece estar más desarrollada: Languedoc, el norte de Italia y Renania. En realidad, nuestros conocimientos sobre los cátaros son muy hipotéticos, y los trabajos impulsados por Monique Zerner nos invitan a ser extremadamente prudentes. Se atribuye a éstos el inicio de una organización estructurada; se habla —pero la veracidad del suceso es discutible— de una reunión cátara en san Félix de Caramán, en 1167, con ocasión de la visita de un emisario ortodoxo llamado Nicetas (o Niquinta), durante la cual se habría procedido a la organización de varias diócesis y al ordenamiento de sus obispos. En cuanto a las creencias de los cátaros, es particularmente difícil extraerlas de las diatribas de los clérigos, quienes interpretan los movimientos contemporáneos proyectando en ellos categorías y descripciones de las herejías que proporcionó san Agustín (Uwe Brunn). Es difícil saber si es pertinente distinguir en el seno del catarismo, como suele hacerse, un dualismo radical y un dualismo moderado. El primero profesaría la existencia de dos divinidades, un dios del bien, que creó únicamente a los ángeles y a las almas, y un dios del mal, a quien se imputa la creación del mundo material y de los cuerpos. De semejante génesis cósmica se infiere que estos últimos son enteramente maléficos y no pueden ser objeto de ninguna redención. Por lo tanto, la encar-

nación de Cristo es impensable (Dios no puede encarnarse, pues eso sería librarse al mal), y no es posible alcanzar la salvación más que con el alma (de donde procede la negación de la resurrección de los cuerpos), mediante el rechazo de todo contacto con la materia y al término de un ciclo de reencarnaciones, las que son concebidas como otras tantas purificaciones progresivas. Mientras que el dualismo radical niega los fundamentos mismos del cristianismo, el dualismo moderado se acerca más a ellos. Al parecer admite la idea de un dios único, y por lo tanto le imputa la creación del mundo material a un ángel caído, inferior a Dios, pero que posee una autonomía mayor que la que tiene en la doctrina cristiana. En los dos casos, sin embargo, es total el rechazo del matrimonio y de la reproducción carnal, y la crítica de la Iglesia es extrema: los clérigos son "lobos rapaces" y los laicos pueden conferir los sacramentos. En realidad, los cátaros no parecen otorgar verdadero valor más que a un solo sacramento, el *consolamentum*, ritual de imposición de las manos que diferencia a los seres perfectos, que asumen una vida totalmente pura, de los simples creyentes.

En un primer momento los clérigos reaccionan con palabras. Se organizan reuniones, como la de Lombers, cerca de Castres, en 1165 o 1176, donde los obispos de Tolosa y de Albi discuten las opiniones de los cátaros. El arzobispo de Narbona organiza una controversia con los valdenses en 1189, que da lugar a un tratado redactado por Bernardo de Fontcaude, mientras aparecen otras obras que refutan a los cátaros y a los valdenses. También la predicación se vuelve más eficaz, desde el momento en que se le confía a los cistercienses y sobre todo a los dominicos; ésta logra algunos éxitos y obtiene el arrepentimiento de varios grupos de disidentes. Pero también la represión se deja sentir. Después de Lucius III, quien acentúa las sanciones contra los herejes en 1184 (decretal *Ad abolendam*), es sobre todo Inocencio III quien elabora los instrumentos jurídicos indispensables para una política represiva vigorosa. En 1199, asimila la herejía a un crimen de lesa majestad (divina), lo cual implica el más extremado rigor en su persecución y castigo. Durante su pontificado, el concilio de Letrán IV precisa el arsenal represivo contra los herejes, quienes deberán ser excomulgados, así como todos aquellos que los protejan o tengan tratos con ellos. Finalmente, Gregorio IX organiza los tribunales de la Inquisición, cuyo nombre deriva del procedimiento inquisitorial que utilizan. Como ya vimos, la denuncia de una víctima ya no es necesaria para abrir un proceso, y el juez puede decidir por sí mismo si ha de lanzar una investigación, con base en un rumor o en una suposición. Y puesto que ya no hay denunciantes que justifiquen el

proceso, será indispensable obtener la confesión del acusado, si es necesario mediante la tortura, la cual se tiene por medio legítimo para descubrir la verdad. Es preciso señalar que la Inquisición no es por entonces más que un tribunal asumido por el obispo o que se confía a los frailes mendicantes, que está provisto de medios limitados y opera con relativa mesura en las acciones contra los herejes, hasta principios del siglo XIV. Se trata primordialmente de obtener una confesión y una retractación, que permita que el acusado sea reintegrado a la comunidad eclesial tras el cumplimiento de una penitencia; y es solamente en caso de obstinación o de reincidencia que éste será entregado al brazo secular para recibir su castigo. Todavía está lejos la Inquisición de los Reyes Católicos, que se convertirá en un órgano de la monarquía, o la Inquisición de la edad moderna, la cual llevará a cabo un proceso de exterminación masiva de los brujos y de las brujas. La Edad Media no hace más que sentar las bases de un principio represivo que el Renacimiento y los Tiempos Modernos se encargarán de explotar en todas sus implicaciones.

La ofensiva militar contra los cátaros también es una iniciativa de Inocencio III. Tras diversas maniobras infructuosas, el asesinato de Pedro de Castelnau, legado pontificio, desencadena el llamamiento a la cruzada contra los albigenses (otro nombre de los cátaros). Los nobles del norte del reino que responden se colocan bajo las órdenes de uno de ellos, Simón de Montfort, y la cruzada comienza en 1209 con el saqueo de Béziers (acaso 20 000 muertos, carnicería durante la cual el legado del papa habría pronunciado esta frase, cuya autenticidad es discutible: "Matadlos a todos, Dios reconocerá a los suyos"). Los castillos de los cátaros o que los protegían son destruidos todos hasta caer el último, Montségur, en 1229. El tratado de París celebra entonces el aplastamiento de los herejes y consagra el triunfo de la autoridad real en el sudoeste de Francia. La herejía va desapareciendo, aun cuando se sigue manteniendo, de forma atenuada, en las regiones montañosas, como los Pirineos, donde el obispo de Pamiers, Jacques Fournier, todavía habrá de combatirla en la aldea de Montaillou, a principios del siglo XIV (Emmanuel Le Roy Ladurie). Los herejes cátaros y valdenses, cuyo peligro a la Iglesia —y también al rey de Francia— les interesaba exagerar, y cuyos adeptos no pasaron de ser poco numerosos (raras veces más de 5% de la población urbana, en el Languedoc), dejaron pues de ser una preocupación seria.

En total, se pueden distinguir, con cierto artificio, diferentes niveles en las manifestaciones heréticas. En primer lugar son una expresión del evan-

gelismo de los laicos, quienes están deseosos de retornar a la simplicidad y a la pobreza de los orígenes del cristianismo, cosa que no es más que una manera de criticar lo que la institución eclesial ha llegado a ser, en particular tras las transformaciones de los siglos XI y XII. Pero el evangelismo, que por lo demás no faltaba en la temática de los reformadores gregorianos, desemboca fácilmente, si llega a radicalizarse un tanto, en una impugnación de la mediación clerical. De esta manera es posible llegar a la crítica de los sacramentos (o más exactamente, de una concepción que vincula su eficacia a los gestos que el sacerdote realiza, y no a la participación de los fieles), de las prácticas litúrgicas relativamente recientes (la liturgia de los muertos) y de los lugares y los objetos en los cuales se encarna la institución (iglesias, cementerios, imágenes y cruces). El aguijón parcialmente asimilable del evangelismo se convierte entonces en una crítica frontal, y de esta manera resulta impugnado todo el edificio que el clero ha construido —tanto su pretensión de ser el mediador obligado de la salvación como sus intervenciones estratégicas en la organización social—. Por último, un tercer nivel, ilustrado únicamente por el "catarismo radical", consistiría en una negación de la doctrina fundamental que defiende la Iglesia (mito del Génesis, la Encarnación de Cristo, la resurrección final de los cuerpos). ¿Pero acaso tuvo realmente adeptos en Occidente? Es probable que esta perspectiva haya sido exagerada por los efectos de una lectura clerical que estaba segura de encontrar la verdad y la coherencia de todas las herejías en la obra de Agustín. Sea como fuere, es quizás el evangelismo radicalizado hasta el grado de criticar los sacramentos, y el anticlericalismo llevado al extremo de rechazar la mediación sacerdotal, los que constituyen el pivote de las actitudes disidentes y el peligro mayor contra el cual la Iglesia debió actuar, aunque fuera necesario atribuir a sus adversarios las concepciones más apropiadas para descalificarlos.

No tendría sentido alguno preguntarse, como lo hace un viejo tópico historiográfico, si las herejías constituyen un fenómeno "social" o un hecho "religioso". También sería absurdo negar que se trata de un fenómeno social, con el pretexto de que el catarismo terminó por extenderse en todos los medios (aunque, por lo menos en su fase más aguda, fue sobre todo promovido por las élites urbanas, aristócratas y mercaderes). Hay que recordar que la Iglesia en la Edad Media constituye la forma misma de la organización social, a más de ser la institución que la domina. Atacar a la Iglesia y minar los fundamentos de su estatuto, como lo hacen las corrientes heréticas, es un asunto que no es ni social ni religioso, puesto que es indisociablemente

social y religioso. El fenómeno llamado herético —a la vez disidencia real y construcción del clero— que alcanza su intensidad máxima entre 1150 y 1250, aproximadamente, puede ser tenido como una consecuencia de la *refundación* de la institución eclesial y de la sociedad feudal en el curso del siglo anterior. Las temáticas evangélicas se hallaban presentes en el seno mismo del proyecto reformador, y el papado no dudó en alzar al pueblo en contra de la facción del clero al cual se juzgaba corrupta, contribuyendo sin duda a excitar el anticlericalismo popular. Sobre todo, la reforma condujo a una reafirmación de la autoridad sagrada y de los privilegios de los clérigos, a una subordinación creciente de los laicos, marginados de los asuntos de la Iglesia y convertidos en los objetos pasivos de una eficacia sacramental enteramente manipulada por los sacerdotes. El anticlericalismo laico no podía menos que exacerbarse, adoptando formas que fueron calificadas de heréticas o simplemente rebeldes, como en el caso de Arnaldo de Brescia, quien al predicar contra el clero y sus riquezas en 1145, solivianta a las muchedumbres romanas en contra del papa y de los cardenales. Así, las disidencias calificadas como heréticas pueden entenderse como formas de resistencia laica, frente a la acentuación del poder sacerdotal y la posición cada vez más dominante de la institución eclesial.

Las "supersticiones" y la cultura folclórica

Los clérigos no solamente tienen que afrontar la abierta impugnación de los herejes. Las prácticas de numerosos fieles, quienes por otra parte aceptan en lo esencial los marcos que la Iglesia define, también provocan algunas inquietudes. Es necesario eliminarlas cuando se juzgan inconvenientes o desviadas, como a la cizaña que amenaza con estropear el buen trigo. Sin duda es una tarea mucho más compleja que la aniquilación de los focos heréticos, que se hallaban relativamente circunscritos. Por añadidura, ocupa durante mucho más tiempo a los clérigos, particularmente a los inquisidores, una vez que se asegura la victoria en el frente de las herejías. ¿Cómo calificar a esas prácticas y a esas creencias? La noción de "religión popular" ha sido objeto de numerosas críticas; y sería más satisfactorio evocar una "cultura folclórica", aun cuando incluso ésta no constituiría un conjunto coherente y autónomo, y aun sabiendo que esta expresión engloba prácticas diversas que conciernen al mundo campesino, a la aristocracia y los ámbitos urbanos, pero también a la parte menos instruida del bajo clero (Michel

Lauwers). De hecho, aquello que da a la "cultura folclórica" una unidad susceptible de justificar esta noción, es la distancia que la separa de la cultura clerical (y todavía se trata menos de una confrontación dual que de interacciones complejas entre realidades múltiples). Acaso sería mejor entonces concebir la cultura folclórica como un polo dominado (lo cual no quiere decir necesariamente que es pasivo o que está desprovisto de creatividad) en el campo de las representaciones sociales, en cuyo seno la cultura clerical ocupa una posición tan hegemónica como para pretender ocuparlo o dominarlo enteramente. Por lo tanto no deja de ser pertinente, como lo ha propuesto Jean-Claude Schmitt, recurrir al término mediante el cual los clérigos medievales las designan: supersticiones. Para la Iglesia, este término es a la vez una explicación de los fenómenos que es conveniente expurgar (son supervivencias del paganismo, de acuerdo con el sentido mismo del vocablo latín *superstitio*) y una condenación (son inspirados por el diablo). Al retomar este vocablo, que posee una enorme carga despreciativa, no se trata de asumir como propio el punto de vista de la Iglesia. Su ventaja consiste en poder rememorar que las prácticas y las creencias que aquí se evocan casi no pueden disociarse de la mirada reprobadora con que la Iglesia las considera, y que ésta, en su empresa de dominación, siempre da la cara para batallar contra las supervivencias y los errores que pretende rechazar.

El cristianismo se enfrentó a unos paganismos muy reales en el curso de la evangelización de Occidente, que se prolongó hasta tarde en sus márgenes orientales y nórdicos. La destrucción de los templos y de los lugares de culto paganos, que se practicó de manera muy extensa, ciertamente no hizo que desaparecieran de un día para otro prácticas como la veneración de los árboles sagrados y los ritos que pudieran estar asociados a ésta. El *Corrector* del obispo Burchardo de Worms todavía hacia 1002 levanta una tabla de numerosas prácticas condenables: rituales de protección, culto de los astros, creencia en los licántropos, rituales de fecundidad, etc. Pero ya para ese momento la aparente continuidad con el paganismo es cada vez más dudosa, y a partir de entonces conviene interpretar semejantes prácticas en relación con la realidad cristiana contemporánea. Y si al siglo XII se le puede considerar como un momento de interacciones que permitió a diversas concepciones folclóricas hacerse más visibles, inclusive en los textos clericales, al contrario, durante el siglo XIII, el perfeccionamiento de nuevos instrumentos como la confesión y la inquisición, renueva la cacería contra las "supersticiones", al tiempo que permite a los clérigos, sobre todo a los frailes mendicantes, entrever la magnitud de la tarea que les incumbe.

Un ejemplo que la investigación de Jean-Claude Schmitt ha hecho paradigmático es el de Guinefort, el santo lebrel cuyo culto fue descubierto por el dominico Esteban de Borbón, no lejos de Lyon, donde éste hace oficio de predicador e inquisidor. Según la leyenda que recoge Esteban entre los habitantes del lugar, el amo habría matado injustamente a su lebrel justo cuando éste había salvado a un recién nacido del ataque de una serpiente, y luego lo habría enterrado con arrepentimiento, antes de que el perro se convierta en objeto de veneración con el nombre de Guinefort (gracias a un complejo proceso de asimilación a un mártir romano del siglo III). El culto de este santo, realmente muy especial, consiste en exponer a los niños débiles o enfermos junto a su tumba, situada en el bosque. Considerados como *cambiones* (criaturas que el diablo deja en la cuna tras apoderarse de los verdaderos infantes), los dejan solos entre cirios y ofrendas, y luego los sumergen en las heladas aguas de un río. Tras este rito de selección, aquellos que han podido resistir son reincorporados a la comunidad, que está convencida de haber obtenido, gracias al santo lebrel, la curación y el fin del maleficio diabólico. Horrorizado por las prácticas de estas "madres infanticidas", el dominico procede a la destrucción de la tumba y del lugar ritual, exhorta a los fieles a abandonar semejante superstición e inflige castigos moderados, como la confiscación de los bienes de algunos adeptos del culto, lo cual no impedirá que éste todavía sea atestiguado, en forma atenuada, a principios del siglo XX. No obstante, el conjunto muy coherente del rito y del mito que Esteban de Borbón descubre no se remonta en absoluto a una religiosidad inmemorial, y es probable que se haya constituido durante el siglo XII, de acuerdo con las necesidades de las comunidades rurales que se estaban formando en aquel entonces.

Otro conjunto importante atestigua la preocupación campesina por la fertilidad y la suficiencia alimenticia. El teólogo Guillermo de Auvernia menciona la creencia en un espíritu femenino, llamado Dama Abunda, que "aporta la abundancia a los hogares que visita", con la condición de ser bien recibida y de que se hayan dispuesto para ella alimentos y bebidas suficientes. Un poco más tarde, hacia 1275, *El romance de la rosa* de Jean de Meung critica a aquellos que dicen haber sido llevados por la Dama Abunda en un vuelo nocturno, mientras que otros testimonios asocian creencias parecidas a la actividad de unos espíritus llamados "Buenas Cosas". Expresión de la misma preocupación, el ritual nupcial que consiste en arrojar granos de trigo sobre los esposos, gritando "¡Abundancia! ¡Abundancia!", es descrito y condenado por Jacques de Vitry. Así es posible percibir, a través de una

serie de testimonios puntuales, la existencia de un conjunto de creencias y rituales destinados a captar la benevolencia de las fuerzas positivas, a fin de asegurar la buena marcha de la vida rural, y sobre todo la fertilidad y la renovación anual de los productos de la tierra. Son también rituales de fertilidad, muy bien estructurados, los que los registros de la Inquisición ponen al descubierto en el Friul en el siglo XVI (Carlo Ginzburg). Los *benandanti*, hombres investidos de poderes excepcionales de tipo chamánico, tienen la reputación de viajar espiritualmente al otro mundo, durante momentos precisos del ciclo agrario. Allá luchan contra los espíritus hostiles y asisten al desfile de las almas de los muertos, cuyas fuerzas deben ser captadas a fin de asegurar para la comunidad de los vivos los beneficios y la fertilidad que necesitan. Bajo una u otra forma, es probable que los rituales campesinos de fertilidad hayan tenido una gran importancia en las campiñas del Occidente feudal, en particular durante los solsticios, puntos claves del ciclo solar (calendas de enero y san Juan). Sin duda tampoco dejaron de transformarse, de desplazarse y de recomponerse, principalmente en función de la reorganización señorial y comunitaria del campo y bajo el efecto de la presión de la Iglesia. Disponiendo de instrumentos de control más eficaces, ésta logra darles cacería metódicamente a partir del siglo XIII, relegándolos cada vez más al ámbito de las supersticiones, antes de empezar a satanizarlos.

Las márgenes y la subversión integrada de los valores

El poderío de la institución eclesial es tal que generalmente es capaz de controlar la zona fronteriza donde entrechocan el orden normal de las cosas y los desórdenes de la subversión, e incluso de integrarla en el funcionamiento regular de la sociedad. El carnaval es el ejemplo más claro de esto. Más que una repetición de fiestas paganas, en éste se puede ver una "innovación de la ciudad medieval", principalmente desde el siglo XII (Jean-Claude Schmitt). En efecto, éste se encuentra totalmente integrado al ciclo del año cristiano, y es imposible captar su significación sin partir de la tensión que existe entre el carnaval y la Cuaresma (cuya importancia la Iglesia refuerza progresivamente, en especial al establecer, desde el siglo IX, 40 días de ayuno continuo antes de la Pascua). El mismo nombre que se da al carnaval (quizás derivado de *carne vale* o *carne levare*) lo define como el tiempo antes de la Cuaresma, durante el cual todavía es lícito comer carne. Más ampliamente, es un tiempo de transgresión autorizada y de liberación de pulsiones,

previamente al comedimiento penitencial de la Cuaresma: no tiene legitimidad sino porque la precede y porque exalta, por contraste, su significación. En este marco la oposición paganismo/cristianismo puede integrarse en el análisis del carnaval: no porque éste hubiera de ser efectivamente una reminiscencia de las saturnales o las lupercales paganas, sino en la medida en que explota ciertas figuras o imágenes asociadas con el paganismo, para escenificar ese momento de inversión de valores y de liberación de fuerzas diabólicas, a las cuales el cristianismo vence finalmente. Los desbordamientos festivos, en especial los placeres de la glotonería y la lujuria, de esta manera se destinan a preparar y a reforzar la victoria ulterior de la penitencia y del orden cristianos. Finalmente, el carnaval posee otro aspecto esencial que está relacionado con el calendario: siendo una fiesta de la primavera, se corresponde con el momento del despertar del oso tras su larga hibernación, que marca el fin del invierno en las concepciones campesinas. Las fuerzas de la fertilidad por entonces tienen que despertarse para ponerse nuevamente en acción; y el carnaval, gracias al desbordamiento de energías sexuales y festivas a que da lugar, es una manera de llamar a estas fuerzas vitales para que desempeñen su rol fecundador. Por añadidura, las máscaras, que tienen un papel fundamental en el carnaval —como también en el *charivari* (véase la foto III.12)—, son aparentemente una materialización de los espíritus de los muertos, quienes poseen el poder de influir positiva o negativamente en el curso de las potencias naturales, y a quienes hay que recibir a fin de asegurar su intervención benévola. Por lo tanto, el carnaval incorpora una inquietud respecto de la fertilidad y de los ciclos naturales, de particular interés para los aldeanos, aunque también para la población entera, incluyendo la urbana, en un mundo estrechamente sujeto a los ritmos de la producción agraria.

Momento en que se permite la inversión generalizada de los valores, al carnaval no se le otorga más que un espacio de tiempo, tanto limitado como circunscrito, antes de que se restablezca el curso normal de las cosas, en la forma acentuada de las privaciones de la Cuaresma. Por lo tanto es una escapatoria que permite integrar las fuerzas del desorden en la organización y la estabilización del orden social. Se puede decir otro tanto de la fiesta de los locos, que a pesar de recuperar ciertos aspectos de los ritos de las calendas de enero, es una creación del siglo XII urbano. Es muy explícitamente una fiesta de los canónicos, quienes tras todo un año de sometimiento a la autoridad de su obispo se permiten realizan entonces un ritual paródico. Eligen un falso obispo —a veces un asno— que se lleva hasta la iglesia y el

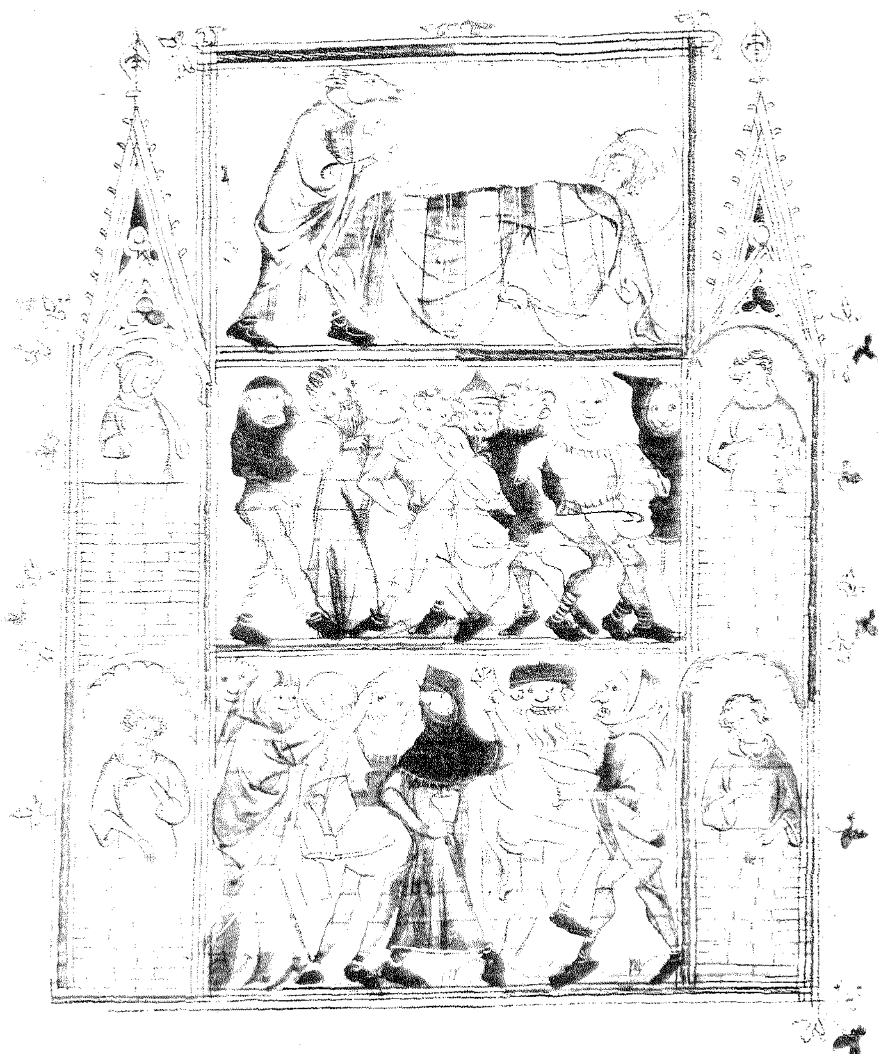


FOTO III.12. *Danzas y máscaras del* charivari *o cencerrada (hacia 1318:* Romance de Fauvel, *París, BNF, ms. fr. 146, f. 34).*

El ritual de la cencerrada se desarrolla a principios del siglo XIV, pese a la firme oposición de la Iglesia. Mediante danzas en las que se mezclan burlas y batahola, la comunidad urbana o aldeana manifiesta su oposición a un matrimonio que daña sus intereses o transgrede sus usos (nuevo matrimonio de una viuda o un viudo, casamiento de un hombre mayor con una mujer joven, ausencia de festividades públicas, etc.). Esta miniatura muestra las posturas estrafalarias de los danzantes (quienes llegan incluso a mostrar las nalgas) y permite escuchar la bataho-

altar, donde se pronuncia un sermón grotesco, seguido de la parodia de una misa, todo en un tono abiertamente sexual y escatológico. Aunque no sin ciertas tensiones, este ritual por entonces es admitido por numerosos clérigos como un uso normal, hasta el grado de que los gastos que acarrea pueden aparecer en las cuentas de la catedral. En este caso también, el ritual de inversión se acepta, porque al estar limitado temporalmente permite liberar tensiones sociales particularmente vivas (como es el caso muy frecuentemente entre el obispo y los canónicos), a fin de favorecer, a lo largo de todo el año, el buen ejercicio de la autoridad. Por lo tanto es algo difícil coincidir con los famosos análisis de Mijaíl Bajtín, quien defendía la existencia de una cultura popular, o carnavalesca, autónoma y totalmente opuesta a la oficial de los clérigos: una cultura de la fiesta, el placer y la risa, que confiere un papel central al cuerpo y en particular a lo "bajo corporal" (es decir, la dimensión sexual y escatológica), que invierte los valores clericales al proyectar lo espiritual en el plano corporal y al insistir en la fuerza de fecundidad y fertilidad de la tierra. La autonomía que Mijaíl Bajtín atribuía a estas concepciones la han criticado severamente, en especial Aaron Gurevich, y parece indispensable resaltar no solamente la interrelación de las diferentes expresiones socioculturales que se han mencionado, sino sobre todo el carácter dominante de la Iglesia. Al tiempo que integran elementos que no forman parte de los valores clericales, el carnaval o la fiesta de los locos concurren a final de cuentas en su reconocimiento y en su imposición. Si bien son aceptados por la Iglesia, es sólo en el marco de una dialéctica esmeradamente controlada del orden y el desorden, de la liberación de energías potencialmente subversivas y su encuadramiento social.

Las sorprendentes representaciones que se desarrollan en las márgenes de los manuscritos iluminados, o en ciertos lugares marginales de las iglesias, pueden ser objeto de un análisis comparable, el que Michael Camille ha podido emplear con tino. En los márgenes de los libros de horas que entre los siglos XIII y XV se multiplicaron, particularmente para su utilización por la élite laica, aparecen escenas que contrastan vigorosamente con la sacralidad de las plegarias que en la misma página se pueden leer, así como con las escenas piadosas que las ilustran. De esta manera, a la imagen de una misa celebrada por un obispo, en el centro de la página, responde en el margen la de un caballero en liza; en otras páginas, las oraciones litúrgicas cohabitan con una escena de seducción que se prolonga en la intimidad de una recámara (véase la foto III.13). A veces los márgenes se permiten la parodia de la historia santa: tres simios con frutos hacen eco a la imagen principal,



FOTO III.13. *Encuentro amoroso en los márgenes de una página de un libro de horas iluminado en Gand, hacia 1320-1330 (Oxford, Bodleian Library, Douce, ms. 6, f. 160 v.).*

Como en muchos manuscritos de los siglos XIII y XIV, generalmente destinados a la aristocracia, las ilustraciones marginales contrastan fuertemente con el texto. Aquí, éste indica las oraciones que los laicos devotos deben recitar durante cada una de las horas canónicas que acompañan el día, mientras que la escena marginal muestra sin pudor el lecho donde se unen dos

que muestra la adoración de los reyes magos; en otro lugar, una monja que da de mamar a un mono alude curiosamente a la Virgen con el niño. Los márgenes parecen ser también el lugar preferido para expresar lo bajo corporal, tan del gusto de Mijaíl Bajtín: al pie de los rezos espirituales de las horas canónicas se puede ver a un personaje que defeca y ofrece a su dama el resultado de sus esfuerzos, o bien otras escenas de contenido sexual alusivo o explícito. En los edificios religiosos, en las gárgolas y en los sitios elevados se multiplican criaturas monstruosas y diabólicas, mientras que los modillones a veces están ornados con un hombre o una mujer que exhiben órganos sexuales desproporcionados, cuando no se trata de una pareja en pleno coito. En el coro de las iglesias, las sillas donde se sientan los canónicos pueden estar decoradas con escenas cuyo eco a veces se encuentra en los *fabliau,* donde la obscenidad y la virulencia de las relaciones entre los sexos aparecen con crudeza. En este caso no se trata ya de imágenes marginales, puesto que tienen lugar en el centro del edificio, en la sección reservada para los clérigos. Pero estas decoraciones sólo son visibles cuando las sillas no están ocupadas; cuando los canónicos llegan, los asientos giran y las tallas desaparecen bajo sus nalgas. ¡Vaya manera de significar que el clero sabe dominar las trivialidades del mundo laico!

Todas estas representaciones, particularmente los márgenes sorprendentes de los manuscritos de devoción, no pueden entenderse sin tomar en cuenta el valor del lugar preciso donde aparecen. En efecto, se establece una tensión entre el centro, valorizado, del edifico o del manuscrito, y los márgenes, zonas secundarias y despreciadas. La exuberancia irrespetuosa de los márgenes por lo tanto puede desenvolverse porque aparece en una posición de inferioridad y en una dependencia jerárquica respecto de las imágenes principales, que concuerda con los valores clericales. No obstante, a pesar del ordenamiento que asegura esta dialéctica del centro y la periferia, la capacidad de unir en la misma página lo sagrado y lo profano no deja de intrigarnos hoy. Sin embargo es preciso ver en ello menos una mezcolanza de lo sagrado y lo profano que una aproximación tendiente a crear entre ambos una tensión, como la que se crea entre los polos de una batería. Entre los siglos XII y XV, la Iglesia asume —aunque cada vez con más reticencias— los riesgos de tal aproximación. Ya sea que se trate del carnaval o de las imágenes marginales, en el seno del orden que controla admite la posibilidad de su inversión reglamentada, es decir, limitada a un tiempo breve o a una zona poco valorada. La Edad Media es el tiempo de estas conjunciones de lo sagrado y lo profano, las cuales asume pese a que son peligrosas (pues la polari-

zación jerárquica siempre puede degradarse y llevar a una mezcolanza indebida). Es así como es posible evocar una "cultura del equívoco", que acepta poner a los contrarios en contacto, y que a la sazón los laicos y los clérigos comparten (Bruno Roy).

Esta actitud desaparece progresivamente. En el siglo XV, los clérigos condenan cada vez más con mayor fuerza la fiesta de los locos, por ejemplo la universidad de París en 1444, al tiempo que se controla más estrictamente el carnaval, y que la aristocracia lo transforma en un espectáculo que exalta a los dominantes. En la segunda mitad del siglo XV, las escenas escabrosas desaparecen de los márgenes de los manuscritos, dejando el espacio a un decorado ornamental renaciente, como también es el caso de los libros impresos. En el siglo XVI, la Contrarreforma lleva a su paroxismo el rechazo de toda lógica de lo equívoco. Un ejemplo de esto es la orden que da el papa de vestir a todas las figuras del Juicio Final de la Capilla Sixtina, que Miguel Ángel había pintado enteramente desnudas. Más que un acto pudibundo, se trata también de eliminar del lugar más espiritual de Occidente (la capilla pontificia) toda presencia de lo bajo corporal. La capacidad de asumir las zonas de contacto entre lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro, lo espiritual y lo carnal, que tanto gustaba en la Edad Media, en lo sucesivo será nula, y desaparece toda posibilidad de integrar al sistema eclesial una dimensión paródica o una subversión controlada.

La Iglesia medieval, al contrario, había sido capaz de asumir una expresión marginal y encuadrada de los contravalores, e incluso de ponerlos al servicio de la afirmación victoriosa de sus propios principios. No obstante, sería equivocado evocar aquí tolerancia e intolerancia. Más bien se trata de desplazamientos de la frontera entre lo lícito y lo ilícito, la cual la Iglesia no deja de reposicionar a su arbitrio. Además, lo que se transforma es la manera de concebir esta frontera: mientras que la Contrarreforma hace que predomine una separación sin concesiones de lo profano y lo sagrado, los clérigos de la Edad Media central, que tenían un concepto menos estricto de esta separación, habían preferido aprovechar la polarización creada por el contacto de los contrarios, y de este modo habían conferido una presencia al mundo profano y a la inversión momentánea de los valores, en el seno de sus propias representaciones. A pesar de la radicalización de la separación jerárquica de los clérigos y los laicos y de la obsesión de pureza que de allí se deriva, la Iglesia medieval no temía ser contaminada por semejantes cohabitaciones; al contrario, en ellas veía un recurso útil para manifestar con mayor esplendor el triunfo de su dominación.

El enemigo necesario: judíos y brujos

Las "supersticiones" y las manifestaciones carnavalescas distan mucho de ser las únicas que sufren las consecuencias de una actitud clerical cada vez más intransigente. Para captar estas evoluciones en su conjunto es necesario analizar además la hostilidad creciente de que son víctimas los judíos y los "brujos" (a falta de evocar aquí las actitudes respecto de los leprosos y los homosexuales).

Durante la alta Edad Media, la presencia de las comunidades judías en el Occidente cristiano parece ser aceptada, sin que esto creara tensiones apreciables. Más tarde aún, esta actitud se mantiene en parte, principalmente en el mundo ibérico y en el sur de Francia. Es posible retomar el término de *convivencia,* consagrado por la historiografía, si por éste se entiende, de acuerdo con Maurice Kriegel, que los judíos forman una minoría dominada, aunque aceptada, con la cual existen formas admitidas de interrelación, lo cual les permite por ejemplo ocupar funciones en las cortes reales, sobre todo las de médico o administrador fiscal. Su presencia global es limitada (si acaso 100 000 en Francia y otros tantos en la península ibérica al final de la Edad Media), pero están bien implantados en ciertas ciudades, donde pueden representar hasta una cuarta o una tercera parte de la población. Las comunidades judías se benefician de la protección real (en contrapartida con su sujeción directa respecto al rey), imperial y pontifical (pues la Iglesia juzga que la presencia de los judíos es útil, en cuanto pueblo testigo de la crucifixión de Cristo). Los judíos por entonces son para los cristianos "dobles que a la vez son respetados y odiados, herederos del Antiguo Testamento pero infieles a esta herencia" (Dominique Iogna-Prat).

La actitud cristiana respecto de los judíos se modifica progresivamente, acaso desde el siglo XI (aparecen acusaciones de blasfemia hacia 1020, suscitando ataques contra los judíos en varias ciudades), y más firmemente en el curso de los siglos XII y XIII. En el contexto de las cruzadas —que suscitan las primeras masacres masivas, principalmente en las ciudades renanas—, los judíos parecen tener cada vez menos su lugar en una cristiandad que se constituye como entidad social fuertemente integrada, bajo la dirección de la Iglesia. Para Pedro *el Venerable,* quien escribe un tratado *Contra los judíos* hacia 1143, éstos representan un peligro mayor aún que los sarracenos con los que los cruzados se enfrentan: la cohabitación con aquéllos contamina a los cristianos, y a los reyes les convendría retirarles su protección. En una época donde la Iglesia y la sociedad se confunden, la situación de los ju-

díos, quienes se encuentran a la vez dentro de la sociedad y fuera de la Iglesia, aparece como una anomalía cada vez más inaceptable (Dominique Iogna-Prat). En 1144, en Inglaterra, se lanza por vez primera contra los judíos la acusación de practicar el asesinato ritual de niños cristianos. A ésta pronto se suman otros relatos recurrentes, especialmente las profanaciones de hostias, que sugieren que los judíos conspiran para destruir la sociedad cristiana. En 1182, Felipe Augusto ordena la primera expulsión de judíos en el reino de Francia. Esta medida se suspenderá posteriormente, y luego se repetirá en muchas ocasiones, de conformidad con una lógica que también se repite en Inglaterra y que parece deberse en parte a intereses materiales, puesto que cada expulsión va acompañada de la incautación de los bienes de los judíos.

En el siglo XIII la segregación se acentúa, y el concilio de Letrán IV prescribe el uso de vestimenta distintiva para los judíos, lo cual se justifica principalmente por la necesidad de evitar que los cristianos sean inducidos por ignorancia a entrar en uniones carnales ilícitas. Los esfuerzos por convertir a los judíos aumentan, especialmente los instigados por Raimundo de Peñaforte. Se organizan discusiones públicas, como en Barcelona en 1263, y los judíos son obligados a escuchar los sermones de predicadores cristianos en sus sinagogas. Las actitudes de segregación y la violencia antijudía se acentúan todavía más durante el siglo XIV. Cuando los acusan de haber causado la peste de 1348 mediante el envenenamiento de los pozos, toma forma la idea de un complot generalizado contra la cristiandad, y no es de extrañar que pronto aparezcan los primeros pogromos, como los de 1391 en Castilla y Aragón. La expulsión (definitiva) de los judíos que los Reyes Católicos deciden en 1492 (pronto imitados por otros soberanos) es el resultado de este proceso de creciente exclusión, al término de la cual la población judía en Europa occidental no es sino residual.

Suele considerarse que la Edad Media no conoció más que un antijudaísmo, que atacaba a los judíos por haber sido los asesinos de Jesucristo y por estar ciegos a la verdadera fe, en oposición con el antisemitismo moderno, ideología laica fundada en un criterio racial. En verdad, la Edad Media desconoce la noción de raza, tal como ésta se hubo de formar en el siglo XIX, y es más bien la constitución de la cristiandad como totalidad unificada lo que incita por entonces al rechazo de los judíos, en cuanto personas no cristianas y no como pueblo considerado inferior. De hecho, su conversión al cristianismo hace posible su integración social, aun cuando sigue permaneciendo algo de su antiguo estado, que la conversión jamás suprime por completo (Jean-

Claude Schmitt). Este residuo indeleble pesa cada vez más, llegando la obsesión por la limpieza de la sangre en la España moderna a la persecución de los judíos conversos y sus descendientes. Sin embargo, aunque la distinción entre el antijudaísmo y el antisemitismo es útil, quizás hay que admitir que la Edad Media fue más allá de lo que generalmente se le atribuye, sin que por eso haya llegado hasta la elaboración de una teoría antisemita articulada (Dominique Iogna-Prat). Desde el siglo XII, Pedro *el Venerable,* cuya virulencia por cierto no es compartida por todos los clérigos de su tiempo, se pregunta, en verdad de manera parcialmente retórica, si los judíos de su tiempo, presas como son de las aberraciones del Talmud, son realmente hombres o "bestias que han perdido todo acceso a la verdad original" de su propia fe. En el mismo momento, los adversarios del papa Anacleto II, uno de los dos elegidos del cisma de 1130, fustigan a este "papa judío", como si la conversión de su tatarabuelo no hubiera sido suficiente para borrar la mancha de sus orígenes. Pronto se empieza a atribuir a los judíos rasgos físicos específicos, la fealdad y la nariz ganchuda, que las imágenes no se privan de representar (véase la foto VIII.5); y ciertos autores no dudan en afirmar que tienen menstruaciones, como las mujeres. Total, la exclusión creciente de los judíos se muestra esencialmente como una consecuencia de la afirmación de la cristiandad y de su ordenamiento bajo la dominación de la Iglesia; de manera accesoria y todavía no sistemática, el proceso que los pone al margen de la sociedad cristiana les confiere rasgos que tienden a negarles la pertenencia a la verdadera humanidad, encarnada por Cristo y sus devotos.

Con mayor violencia aún que contra los judíos, la cristiandad pronto emprenderá una lucha a muerte contra la brujería. Como ya dije, la "cacería de los brujos" es un fenómeno esencialmente de la edad moderna, y por lo tanto no evocaré más que su lenta génesis medieval. La brujería en cuestión en realidad es la concreción de diversos elementos, cuyo estereotipo la institución eclesial hubo de forjar. Es posible distinguir sus componentes e indicar las etapas de su conjunción. Desde la época de Agustín, los clérigos condenan las prácticas que pretenden dirigir las fuerzas sobrenaturales, a fin de provocar la enfermedad o la impotencia, atraer tormentas que destruyan las cosechas o perjudicar el ganado. Durante toda la Edad Media, los actos de magia, como sortilegios, encantamientos, "amarres" o hechizos son bien conocidos, pero aquellos que los practican en las zonas rurales son tanto curanderos y exorcistas como brujos ocupados en arrojar maleficios a sus víctimas. Existe también un conjunto de prácticas con la intención de predecir el porvenir, asegurar curaciones, sobre todo mediante las plantas, o incluso

proteger los animales y las cosechas, que la Iglesia rehúsa asumir positivamente y que por lo tanto son relegadas al campo de la magia, fuera del marco sagrado eclesial. Incluso no se trata únicamente de actitudes populares, pues la adivinación o la invocación de los espíritus también son, hasta en los últimos siglos de la Edad Media, hechos de los letrados, con frecuencia de clérigos e incluso a veces de universitarios (Jean-Patrice Boudet). En segundo lugar, las prácticas folclóricas que la Iglesia juzga inaceptables también tienden a ser integradas en el estereotipo de la brujería. Es el caso de la creencia en el vuelo nocturno en compañía de la Dama Abunda, de Diana o de otros espíritus, y también de ritos chamánicos cuyas manifestaciones Carlo Ginzburg ha rastreado, más allá del ejemplo de los *benandanti*, en todo el continente euroasiático, y cuyo corazón sería el "viaje extático hasta el mundo de los muertos" y el combate por la fertilidad.

Sin embargo, nada de todo esto habría sido suficiente para crear la imagen del aquelarre de los brujos. Esto es todavía más cierto en la medida en que la Iglesia al principio adopta una actitud prudente respecto a las creencias mágicas. A principios del siglo X, el canon *Episcopi*, que Graciano todavía retoma en su *Decreto*, considera que aquellos que se libran a la invocación de espíritus malévolos son víctimas de los engaños provocados por el diablo y que la creencia en el vuelo nocturno no es otra cosa que una visión fantasmagórica que el Malo desliza en los sueños, en cuya realidad al despertar los individuos creen. Magos y "brujos" son pues víctimas a quienes conviene ayudar para que abandonen sus falsas creencias, más que peligrosos servidores de Satán que habría que eliminar. Pero, luego, la actitud de la Iglesia comienza a tambalearse, en el contexto de la lucha contra las herejías, en el siglo XII y, sobre todo, en el XIII. Entonces se multiplican los relatos que satanizan a los herejes y que más tarde se aplicarán a los brujos. Los clérigos comienzan a afirmar que el diablo preside las congregaciones de los herejes, e incluso que éstos consideran a Lucifer como el verdadero dios, injustamente arrojado del cielo (bula *Vox in rama* de Gregorio IX, en 1233). Poco a poco, la Iglesia transforma a los herejes en sectas adoradoras del diablo (Norman Cohn). Paralelamente se instala, para luchar contra la herejía, el dispositivo represivo (inquisición, proceso inquisitorio, tortura), que desempeñará un papel determinante en el desencadenamiento y la amplificación de la cacería de los brujos. El deslizamiento de la represión de la herejía hacia la de la brujería, por lo demás, se prepara desde 1258, cuando el papa Alejandro IV confía a los inquisidores la tarea de interesarse también en los "sortilegios y adivinaciones que huelan a herejía". Al mismo tiempo,

los teólogos del siglo XIII definen con mayor precisión el poder de las potencias malévolas, y Tomás de Aquino elabora la noción de pacto deliberado con el diablo, que posteriormente se aplicará a los brujos.

Se pueden evocar dos etapas ulteriores. Durante el primer cuarto del siglo XIV aparece una serie de procesos judiciales de carácter eminentemente político, en los cuales intervienen acusaciones de magia y de maleficio (proceso póstumo contra Bonifacio VIII, promovido por el rey Felipe *el Hermoso*; acusación contra Guichard, obispo de Troyes; condena de los templarios y supresión de su orden). Otros procesos tienen lugar a lo largo de todo el siglo (salvo entre 1340 y 1370), pero el fenómeno conserva una extensión limitada y las acusaciones permanecen circunscritas al maleficio lanzado contra otra persona. Luego, el decenio de 1430 está marcado por diversas transformaciones sustanciales y por el inicio de una auténtica persecución, cuyo epicentro se encuentra en las regiones alpinas. Entonces aparece por primera vez la idea de que los brujos no actúan aisladamente, sino que forman una secta que conspira para destruir a la cristiandad (de esta manera se reutilizan contra ellos las acusaciones lanzadas contra los leprosos, sobre todo en 1321, y contra los judíos, sobre todo en 1348). A la sazón se redactan los primeros tratados específicamente consagrados a la brujería, como el *Formicarius* del dominico Johanes Nider, en 1437, donde aparecen los tópicos del sacrificio ritual de niños y del canibalismo durante las congregaciones de los brujos (la obra contribuye al asentamiento de una visión netamente femenina de la brujería, mientras que en las primeras fases las persecuciones se dirigen más o menos igualmente a los hombres y a las mujeres). Se desliza entonces de la incriminación de maleficio a la acusación del pacto con el diablo y su adoración. El estereotipo de la brujería está instalado: se dice que brujos y brujas practican vuelos nocturnos para acudir a reuniones secretas (que son llamadas *sinagogas*, antes de que se imponga el término de *aquelarre* [*sabbat*], probablemente utilizado por primera vez por Petrus Mamor, hacia 1490); allí adoran a Satanás, que se hace presente en forma de un chivo cuyo ano hay que besar, se entregan a orgías y queman a niños cuyas cenizas se comen (véase la foto III.14). La interpretación tradicional del canon *Episcopi* queda entonces derruida. Así, según el *Martillo de las brujas* de los dominicos Jacobus Sprenger y Henricus Insistor (1486), auténtica suma en materia de brujería que la imprenta convierte en *bestseller*, el vuelo nocturno y todos los inmundos actos del aquelarre nada tienen de ilusorios: son realidades que expresan el verdadero poder del diablo y que por lo tanto merecen los más severos castigos.



FOTO III.14. *Una escena del aquelarre de los brujos y las brujas (hacia 1460; Johannes Tinctoris,* Traité du crime de Vauderie, *Bruselas, B. R., ms. 11209, f. 3).*

Varios manuscritos del tratado de Johannes Tinctoris, teólogo que escribe en Tournai hacia 1460, fueron iluminados para importantes personajes de la corte de Borgoña. En ellos podemos encontrar las primeras representaciones iconográficas del aquelarre y su delirante imaginario: mientras brujos y brujas vuelan en lomos de monstruosas criaturas para unirse a la ceremonia, la escena principal consiste en la adoración de Satanás, quien tiene la forma de un

La evolución a lo largo de la Edad Media es clara. Segura de estar acechada por una secta de cómplices de Satanás, la Iglesia tiende finalmente a creer en la realidad de lo que anteriormente tenía por una vana ilusión diabólica. Forja entonces el "concepto cumulativo de la brujería" (Brian Levack), mediante la amalgama de las prácticas mágicas y adivinatorias como los maleficios, de las "supersticiones" que probablemente disimulan ritos chamánicos de fertilidad, de las acusaciones anteriormente dirigidas contra los herejes y, finalmente, del fantasma del aquelarre como ritual de adoración del diablo. Frente a una amenaza tan absoluta, todas las autoridades de la cristiandad son invitadas a reaccionar con vigor, y la lucha contra la brujería pronto da lugar a una competencia de celo represivo, a "una escalada de la ortodoxia" entre la Iglesia, las monarquías y los poderes locales (Jean-Patrice Boudet). Y si bien la Edad Media comienza apenas a materializar esta obsesión, condenando a muerte a algunos cientos de brujos, todo se halla en su sitio para la persecución de grandes dimensiones que desplegará la "modernidad" de los siglos XVI y XVII (40 000 víctimas, según los cálculos más moderados).

Hacia la sociedad de persecución

En total, en todos los ámbitos que se han evocado, la actitud de la Iglesia se hace más excluyente y represiva. Eso se constata en relación con los herejes, con las "supersticiones" y con las formas integradas de expresión de los contravalores, con los judíos y sucesivamente con los brujos, y lo mismo podría decirse de otros grupos marginados y discriminados, como los leprosos y los homosexuales. Es por esto que al conjuntar dichos fenómenos e identificar en ellos el efecto de una lógica única, Robert Moore ha podido insistir en la "formación de una sociedad de persecución" en Europa, a partir de los siglos XI a XIII. A veces también se ha presentado este proceso como un aumento de la intolerancia, pero es necesario observar que la pareja tolerancia/intolerancia, a la cual por cierto es difícil escapar, es engañosa. En efecto, inclusive en su fase menos represiva, la Edad Media no tenía espacio para una verdadera tolerancia, entendida como la aceptación de las diferencias y el pleno reconocimiento de la otredad. En el mejor de los casos puede "tolerar" al otro, en el sentido de que soporta su presencia, con la condición de que su sumisión sea clara y, en la mayoría de los casos, para vanagloriarse de haber triunfado sobre el mal que representa. No obstante,

es preciso poder marcar la diferencia entre una situación inicial, que paulatinamente se degrada, y los extremos del furor represivo y la obsesión de la pureza que durante la época moderna se alcanzan: por este rasero, habría la tentación de evocar una relativa tolerancia en la Edad Media. Pero los siglos medievales deben este rasgo al hecho de que no llegan hasta el límite de la lógica que los anima, que no han trazado totalmente el campo de las realidades que hay que excluir, y que por lo tanto muestran cierta flexibilidad, primordialmente por su capacidad para asumir las situaciones donde el bien y el mal, aunque separados, están en contacto uno con el otro. La copresencia separada de lo espiritual y lo material (o de otras dualidades) sigue siendo aceptable e incluso útilmente explotable durante la Edad Media, mientras que la época moderna querrá proceder a una disociación más radical todavía y se preocupará por preservar con firme celo la absoluta pureza de los valores y los lugares positivos.

Pero aquí lo esencial probablemente consiste en relacionar la formación de la sociedad de persecución con la dominación cada vez más marcada de la institución eclesial. El hecho de que los procesos que se han analizado aquí comienzan a manifestarse en el momento de la refundación gregoriana de la Iglesia y de las primeras cruzadas, permite establecer un vínculo entre institucionalización y exclusión. La estructuración de la cristiandad, pensada como una comunidad homogénea bajo la dirección de una institución eclesial reforzada, produce en efecto un doble movimiento de integración, la de los fieles conformes, y de exclusión, la de los no cristianos y los que se desvían (Dominique Iogna-Prat). La constitución occidental de la sociedad de persecución es pues un fenómeno cuyos orígenes pueden situarse del siglo XI al XII, y que se extiende paulatinamente del siglo XIII hasta el XV y más allá. La institucionalización crea la exclusión, y es la Iglesia misma la que fabrica los enemigos que se obliga a vencer. En consecuencia, debería ser posible medir el poder de la institución eclesial (o al menos su deseo de poder y sus esfuerzos por acrecentar o conservar su posición dominante), en función de la naturaleza más o menos temible de los enemigos que afronta. La guerra contra los sarracenos es ciertamente una proeza que exalta a la cristiandad, pero no se trata todavía más que de enemigos externos. En cambio, la lucha contra los herejes patentiza su voluntad de liberarse de toda mancha interna, concepto que pronto se aplica también a las "supersticiones" y a las depravaciones carnavalescas, a los judíos, a los leprosos y a los homosexuales. Por último, el deslizamiento que reorienta la lucha hacia el "concepto cumulativo de la brujería" evidencia el paso a una nueva etapa.

Si bien desde el siglo XI los herejes, musulmanes y judíos comúnmente son considerados como servidores del diablo o avatares del Anticristo, no sería posible inventar un adversario más temible que la secta de los brujos, la cual se libra a los abominables rituales del aquelarre y adora a Satanás con deleite. A partir de ese momento, la Iglesia está metida en un combate mortal contra el enemigo supremo, Satanás mismo (véase el capítulo VII, en la segunda parte). Si todo poder se mide por comparación con la fuerza del enemigo sobre el que triunfa, la existencia de una antiiglesia ordenada en torno a Satanás es el medio más seguro de reivindicar el poder absoluto de la Iglesia romana (y en segundo lugar de los poderes temporales que reconocen su supremacía). La persecución de la brujería es pues una manifestación del proceso de fortalecimiento y de defensa de la dominación eclesial, el cual se da durante toda la (larga) Edad Media hasta el final del siglo XVII, poco antes de que empiece a derrumbarse.

Conclusión: una dinámica milenaria de afirmación. Decir que la Iglesia es la institución dominante de la sociedad medieval no significa que su poder se impone sin límites ni cuestionamientos. La Iglesia siempre tiene que enfrentar a los enemigos que ha creado con su propia afirmación y que son indispensables para la progresión de ésta misma: el paganismo de sus márgenes en proceso de integración a lo largo de la alta Edad Media; las herejías del siglo XI, y sobre todo las de los siglos XII y XIII, que giran en torno al anticlericalismo y la impugnación parcial o total del poder sacerdotal; las "supersticiones", fragmentos de una cultura folclórica que otorga un lugar importante a los rituales de fertilidad y que admite relaciones con los muertos distintas de las que prevalecen en el sistema eclesial, y, finalmente, la secta de los brujos, antiiglesia satánica cuya mortal amenaza obliga a los clérigos a una guerra total. Antes aún de que se despliegue esa furia paranoica, sería posible delinear, en torno al meollo central del sistema eclesial, cuatro ejes principales de tensiones: la exigencia evangélica de la pobreza, las prácticas y los valores de la aristocracia laica, las prácticas campesinas que tratan de garantizar la fertilidad, las expresiones carnavalescas y paródicas de los contravalores. Es difícil considerar que estas fuerzas divergentes resultan en la constitución de polos autónomos, que escaparían a la dominación de la institución eclesial. Por el contrario, la Iglesia parece lograr extender su influencia en todas estas direcciones, o por lo menos en recuperar y en integrar en su seno una gran parte de estas tensiones. Sin embargo, existen residuos que son marginados y condenados a la exclusión y a la persecu-

ción. La dominación no se da sin resistencias ni límites, y esta misma confrontación permite que la dominación se refuerce.

Creo poder afirmar ahora que la Iglesia es el pilar fundamental del sistema feudal. Su dominación parece coextenderse espacial y temporalmente con el feudalismo, y no existe rasgo que exprese mejor la unidad de la Edad Media, desde la Antigüedad tardía hasta los Tiempos Modernos, que la dinámica permanente de afirmación de la institución eclesial. Son considerables, desde los siglos IV a VI, las tierras que posee, y las estructuras eclesiásticas, que los obispos dominan, se implantan en el contexto de la formación de una civilización romano-germánica. En la época carolingia, la uniformación litúrgica y monástica, con base en las normas romanas y benedictinas, acompaña al primer surgimiento de la autoridad pontificia, mientras se da inicio a importantes evoluciones teológicas, especialmente en lo que respecta a la eucaristía y el matrimonio. Luego, de los siglos XI a XII, se presencia un fortalecimiento decisivo de la institución eclesial, que puede considerarse una auténtica refundación. No solamente la Iglesia se deshace de su asociación gemelar con el Imperio, característica del modelo constantiniano que los carolingios restauran brevemente y que en Bizancio se perpetúa, sino que también logra dominar las estructuras señoriales, en lugar de quedar atrapada en su seno. Cuando impone un nuevo orden que rompe con el carolingio, rechaza la intervención de los laicos en los asuntos espirituales y establece una separación radical entre la sacralidad intocable y sobrepotente de los clérigos y el mundo de los laicos, quienes se consagran a los asuntos temporales y en principio quedan excluidos de todo contacto directo con Dios. De allí resulta un conjunto de reformulaciones doctrinales que, aun siendo el resultado de una dinámica milenaria de acentuación de la dominación eclesial, con frecuencia llegan a invertir radicalmente la posición inicial de la Iglesia. Esto sucede con todo lo que refuerza el poder sacerdotal: eficacia de los sacramentos (eucaristía y bautismo); control clerical de las prácticas funerarias y de los sufragios por las almas, y sacralización de edificios y de lugares en los cuales se materializa la Iglesia. Pero estas transformaciones no solamente consisten en una acentuación de la autoridad clerical; también conducen a una reformulación generalizada de la organización de la cristiandad, que más que nunca se concibe como un cuerpo social homogéneo, ordenado y guiado por la institución eclesial (puesto que ésta no podría ser su propio fin y no tiene legitimidad sino en la medida en que se le atribuye el poder de poner en orden al cuerpo social, a fin de guiarlo a la salvación). Luego, en el siglo XIII, el proceso de centralización romana, que

confiere al papa un poder inédito y que se extiende en todo el Occidente, alcanza su madurez, mientras que la Iglesia se provee de nuevos medios para perfeccionar su capacidad de control de las conductas y de las conciencias (órdenes mendicantes, tríptico predicación-confesión-comunión, inquisición).

Nunca tanto como entonces, a pesar de los frentes de lucha siempre vigentes, la Iglesia pudo identificarse tan completamente con la sociedad, aunque sobre esta predominara desde tan alto. Por lo tanto, es difícil dudar que la Iglesia haya sido la institución dominante de la Europa medieval. Sin embargo, queda por comprender con más detalles su papel en la organización de las estructuras sociales fundamentales, es decir, a la vez en la reproducción de la sociedad y en la definición misma de las relaciones de producción. Sólo así será posible concluir que la Iglesia es "la principal fuerza motriz del feudalismo" (Alain Guerreau), y éste será uno de los propósitos de la segunda parte de esta obra.

IV. DE LA EUROPA MEDIEVAL A LA AMÉRICA COLONIAL

Ha llegado el momento de relacionar más directamente a la Europa feudal con la América colonial. Será cuestión de proceder, tan sintéticamente como sea posible, a su articulación histórica, evaluando sus organizaciones sociales respectivas y preocupándose por la dinámica que entre ambas establece un vínculo genético. Previamente, es indispensable precisar las características de los últimos dos siglos de la Edad Media, de los cuales poco se ha dicho hasta el momento.

La baja Edad Media: ¿triste otoño o dinámica continuada?

El clásico libro de Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, adornó el final del milenario medieval con colores melancólicos, y la historiografía ha tendido, basándose en él, a no evocar este periodo sino en la forma de una crisis profunda y generalizada. Desde este punto de vista, la única virtud susceptible de salvarla de la evidencia del desastre se debe al hecho de que, percibida como la agonía de la Edad Media, o hasta del sistema feudal mismo, esta época parece ser necesaria para que nazca un mundo nuevo, el de la Europa renaciente y moderna. Hoy resulta necesario matizar más. Sin dejar de reconocer las dificultades de estos tiempos, hay que esforzarse en medir con cuidado su alcance exacto, lo que induce a adoptar un esquema historiográfico sensiblemente diferente.

Las calamidades del siglo XIV: peste, guerra, cisma

No es fácil trazar un límite cronológico preciso entre el desarrollo y el equilibrio que se alcanzaron en la Edad Media central, y el cambio de tendencia que se produce en la baja Edad Media. Desde finales del siglo XIII el crecimiento rural parece alcanzar sus límites de posibilidad, habiendo alcanzado —en relación con las condiciones de la época— un "mundo pleno",

según la expresión de Pierre Chaunu. Luego, en el curso de la primera mitad del siglo XIV, las dificultades empiezan a acumularse. En 1315-1317, la hambruna general, desde hace un siglo olvidada, nuevamente hace sus estragos, y la peste negra de 1348 llega para marcar estrepitosamente una ruptura brutal. Sin embargo, es posible ver que muchos de los fenómenos que frecuentemente se consideran consecuencia de este suceso dramático se inician en los decenios anteriores.

El año de 1348 es una fecha de gran trascendencia. La peste bubónica, por la pulga de la rata negra transmitida al hombre, y de la cual Europa se había salvado desde la época de Justiniano, nuevamente la azota. Traída del Oriente por las naves genovesas, se extiende en toda Italia, Francia, Inglaterra y la península ibérica durante ese año y, al siguiente, en los territorios germánicos, centroeuropeos y escandinavos. Brutal, la mortalidad provocada por el bacilo de la peste se extiende veloz y masivamente. Los enfermos sucumben en unos cuantos días, sin remedio ni alivio posibles; ciudades y aldeas se cubren de cadáveres, que a los sobrevivientes les cuesta mucho enterrar con decencia. De acuerdo con los testimonios, toda la organización social queda violentamente trastornada, inclusive los lazos familiares. Según Guido de Chauliac, médico del papa, la mortalidad y el miedo que ésta suscitaba eran tan grandes que "las gentes morían sin servidor y eran enterradas sin sacerdote. El hijo no visitaba al padre, ni el padre al hijo: la caridad había muerto y la esperanza se había derrumbado". Sin embargo, las reacciones son muy diferentes, pues unos huyen de los lugares contaminados para entregarse a las delicias de una vida más frágil que nunca, como los personajes del *Decamerón* de Boccaccio (1313-1375), mientras que otros se entregan a desesperados actos de penitencia para intentar escapar al azote divino (véase la foto IV.1). Pero los efectos sociales de la epidemia son menos visibles de lo que se podría imaginar, particularmente en numerosas ciudades italianas: pasado el momento del pánico, las autoridades se preocupan por preservar la continuidad, y el esfuerzo de la reorganización pronto moviliza un optimismo renovado. También, más que el primer ataque de la epidemia, es su retorno periódico lo que afecta a las almas y mina las energías. Y la epidemia, convertida en pandemia, azota de nuevo, de manera generalizada, en 1360-1361, 1374-1375, 1400, 1412, antes de que los ataques se vayan haciendo más locales y menos mortales, hasta su última aparición en Europa occidental, en Marsella, en 1720. "La tercera parte del mundo murió", sintetiza el cronista Froissart, en relación con los años 1348-1350. La evaluación se conforma a los datos que los historiadores han podido



Foto IV.1. *La Virgen con el manto y los penitentes (hacia 1420, noreste de Italia, tabla pintada por Pietro di Domenico da Montepulciano; Aviñón, museo del Petit Palais).*

Esta tabla de madera pintada, que se destinaba para ser llevada en las procesiones, pertenecía con toda probabilidad a una cofradía, de la cual debía ser uno de los emblemas más preciados. Muestra a la Virgen que carga al niño Jesús y protege a los cristianos bajo su manto (los hombres a su derecha, las mujeres a su

establecer, y por lo tanto es posible recordar que la peste negra en promedio reduce en un tercio la población del Occidente medieval, proporción que se eleva a la mitad en ciertas ciudades y regiones.

Se comprende que la gente de entonces considere este suceso una catástrofe, en la que por lo general se ve un castigo divino (ciertas imágenes muestran a Cristo lanzando las flechas de su furia sobre la humanidad, la cual entonces no encuentra protección más que con la Virgen), a menos que ciertos grupos no sean convertidos en chivos expiatorios (así, se acusa a los judíos de haber contaminado los pozos). Pero la peste no es la única flecha que el Dios de la cólera lanza desde su trono celeste: la guerra también lo es. La llamada Guerra de los Cien Años opone, desde 1328, a los dos reinos más poderosos de Occidente, Francia e Inglaterra. Cuando los tres hijos de Felipe IV *el Bello* mueren sin heredero, poniendo así fin a la descendencia de los capetos directos, la corona de Francia pasa a un sobrino de los difuntos reyes, Felipe VI de Valois, quien debe enfrentar la impugnación de un descendiente más directo, el rey de Inglaterra Eduardo III, nieto de Felipe *el Bello* por parte de su madre. Durante más de un siglo, los soberanos ingleses reivindican la corona de Francia, lanzando desde sus posesiones continentales grandes ofensivas, ganando importantes batallas, como en Crécy (1348), en Poitiers, donde el rey Juan *el Bueno* cae prisionero (1356), y sobre todo en Azincourt, donde los arqueros ingleses trastornan totalmente las reglas de la guerra medieval (1415). Con el tratado de Troyes, en 1420, los ingleses parecen lograr sus fines, al imponer el casamiento de la hija de Carlos IV de Francia con Enrique V de Inglaterra, previendo el acceso del hijo, producto de su unión, al trono de los dos reinos. Por añadidura, a partir de 1407, el enfrentamiento se ve acompañado de una guerra civil entre el partido de los borgoñeses, favorables a los ingleses, y los de Armagnac, fieles al "rey de Bourges", Carlos VII, a quien Juana de Arco, joven campesina segura de haber sido investida con una misión divina, convence de que debe creer en su legitimidad, que debe hacerse coronar en Reims y reconquistar su reino (1429-1431).

Junto a otros conflictos, como la Guerra de las Dos Rosas, que enfrenta a dos ramas reales en lucha por la corona de Inglaterra, la Guerra de los Cien Años da testimonio del hecho de que los conflictos armados, en la Europa de entonces, alcanzan una nueva magnitud, más devastadora que antes y que afectan más a las poblaciones rurales y urbanas. No solamente opone durante largo tiempo a dos potentes monarquías, sino que también ve el desarrollo de innovaciones notables en el arte militar, particularmente

el uso de los arcos y las ballestas, y pronto, de las primeras armas de fuego, arcabuces y *bombardas*, que hacen obsoletas las técnicas tradicionales de la caballería. La función militar de los aristócratas se ve por lo tanto reducida, aun cuando ellos reniegan de estas novedades que consideran indignas, obstinándose en defender la ética de la guerra caballeresca. Inversamente, la importancia de los mercenarios y de las tropas a sueldo aumenta. Por entonces se constituyen "compañías", que bajo la dirección de un jefe de guerra, venden sus servicios a quien los pueda pagar. Pero sirve a sus intereses la prolongación hasta donde les sea posible de las hostilidades que les dan de comer, y acaso también al interés de los príncipes, quienes saben que las compañías ociosas muy comúnmente se entregan al saqueo y al bandolerismo, transformándose así en una de las plagas que más temen las poblaciones.

A la lista de los males de los tiempos hay que añadir el Gran Cisma, que divide a la Iglesia romana entre 1378 y 1417. Sucede que a partir de 1309, poco después de la elección de Clemente V, el papa y la curia se instalan en Aviñón, cosa que numerosos contemporáneos denuncian como la "cautividad de Babilonia". Tras diversas tentativas infructuosas, Gregorio XI decide regresar en 1377 a Roma, sede normal del sucesor de Pedro (entonces instala su residencia en el Vaticano, y no en el palacio de Letrán como siempre lo había hecho el obispo de Roma); pero cuando muere, una parte de la curia se encuentra todavía en Aviñón y los cardenales se hunden en la confusión, primero eligiendo a Urbano VI, quien se instala en Roma, y luego a Clemente VII, quien regresa a Aviñón. En adelante la Iglesia tendrá dos cabezas, y durante 40 años la lucha entre el papa de Aviñón y el de Roma divide a Occidente. Cada uno se esfuerza por obtener el apoyo de los príncipes y de las ciudades, excomulgando a sus adversarios y lanzando sobre sus dominios la prohibición litúrgica. El funcionamiento de la estructura eclesial se ve gravemente afectado por esta división en la cima, y los ánimos se encuentran gravemente afectados. Habiendo fracasado todas las tentativas de arbitraje, se termina por admitir, al cabo de tres decenios, que la solución sólo puede resultar de un concilio general, que congregue a todos los obispos de la cristiandad occidental. Es esto lo que intenta el concilio que se reúne en Pisa en 1409, al deponer a ambos papas rivales y elegir un nuevo pontífice; pero el remedio es peor que el mal, pues ambos rechazan la decisión, de manera que la Iglesia será, durante un tiempo, tricéfala. Más tarde, el concilio de Constanza (1414-1418) realiza con éxito la operación e impone, no sin haber emitido anteriormente un decreto que consagra la nueva

importancia que ha adquirido la asamblea conciliar, un nuevo y único pontífice, Martín V (1417-1431).

El regreso periódico de la peste negra, los efectos destructores de las guerras y de las grandes compañías, el Gran Cisma de la Iglesia: la gente de entonces tenía motivos para sentirse abrumada por la Providencia. Los colores otoñales que Johan Huizinga pinta no surgieron de la nada. El pesimismo invade los espíritus y el sentimiento de vivir en un mundo agonizante, que toca a su fin, se hace más presente que nunca. La obsesión de la muerte estalla por doquier, tanto en las prácticas funerarias como en la literatura y el arte, donde los temas macabros, como el Triunfo de la Muerte, y luego las Danzas Macabras, ganan fama (véase las fotos 5 y IV.2). Sin embargo, el balance de esto tendría que ser mesurado. *Mundus senescit* ("el mundo envejece") es un tópico que impregna el pensamiento clerical desde hace mucho e inclusive durante los siglos del auge medieval. La aguda preocupación por la muerte, inscrita en la lógica de la pastoral que la Iglesia practica desde hace mucho tiempo, no tiene en la peste su única causa, como lo muestra el hecho de que ciertos temas macabros se desarrollan ya en el siglo XIII (el Encuentro de los tres muertos y los tres vivos), y otros desde el decenio de 1330 (el Triunfo de la Muerte). Por último, Occidente no se complace en la depresión demográfica. A pesar de las dificultades acumuladas y a pesar del retorno periódico de la peste, la recuperación se hace sentir desde el siglo XV, y más nítidamente todavía después de 1450. Si bien a finales del siglo XV Europa no ha alcanzado exactamente los niveles de población anteriores a la epidemia, al menos hay tendencia a acercarse a ellos (el reino de Francia, siempre el de más peso, regresa a sus 15 millones de habitantes, en un territorio que ciertamente ha crecido algo, mientras que la península ibérica se alza hasta los siete millones de almas, hacia 1500). Y la sensible alza de la tasa de fecundidad en relación con la Edad Media central, que permite ver frecuentemente familias de cinco, incluso de seis a ocho niños, indica la vitalidad y el deseo de reconstrucción, más que la omnipresencia del miedo y la melancolía.

¿Crisis del feudalismo o ajustes sociales?

Respecto de este periodo, es frecuente que se insista en la situación crítica de la aristocracia, que confronta una "baja en la tasa de la renta señorial" (Guy Bois). Es verdad que la depresión demográfica acarrea numerosos



FOTO IV.2. *El Triunfo de la Muerte (hacia 1440; palacio Sclafani, Palermo).*

Innovación del decenio de 1330, inaugurada por Buonamico Buffalmacco en el camposanto de Pisa, la iconografía del Triunfo de la Muerte se expande a partir del siglo XV. El fresco de Palermo, realizado poco tiempo después de la transformación del palacio Sclafani en un hospital, está particularmente bien adaptado a la nueva función del edificio. Como ya lo fue en Pisa, se asocia con una representación del juicio final (hoy desaparecida). La muerte aquí está figurada por un esqueleto que cabalga en un corcel descarnado, cuyo poder figurativo es impresionante. Las flechas que dispara hacen que a su paso se acumulen montones de cadáveres: damas nobles y hermosos señores, músicos y letrados, papas y obispos, sacerdotes y monjes. Ningún poder terrestre, ninguna riqueza material puede resistirse a la muerte. Los emblemas de la vida aristocrática —jardín cortesano, cacería con perros y aves— están representados con peculiar insistencia: ante una muerte inminente, sus placeres no pueden verse sino como mera vanidad. Solamente los pobres y los enfermos, a la izquierda, imploran a la muerte que ponga fin a sus sufrimientos, pero ésta los evita. Más que un mensaje sobre la universal fragilidad humana, es una exhortación moral: es necesario pensar en la

abandonos de tierras, incluso de aldeas enteras, lo que provoca una notable caída de los ingresos señoriales. Por añadidura, la menor densidad de población rural coloca a los campesinos en una relación de fuerzas más favorable, que les permite exigir una disminución de la renta o la compra generalizada de las corveas a bajo precio, cosa que los señores tienen que consentir para evitar la pérdida de sus hombres. Por último, la evolución comparada de los precios de los productos agrícolas y de aquellos que los aristócratas tienen que comprar, es desfavorable para éstos. Los más débiles se endeudan y a veces se ven obligados a vender sus tierras: algunos parten por entonces a la ciudad, en busca de un oficio con un príncipe, mientras que otros pierden su calidad de nobles. De esta manera, numerosas familias señoriales antiguas desaparecen, y son remplazadas por nuevos amos provenientes de otras regiones, familias aristocráticas más poderosas, como los Sheppard o los Percy en Inglaterra, o citadinos enriquecidos que se aprovechan de la ocasión para comprar tierras (sobre todo los viñedos, más rentables) o incluso señoríos enteros (en ciertas regiones llegan a poseer hasta una cuarta parte de éstos). Inclusive sin recurrir a las compras de tierras, los citadinos orientan con mayor frecuencia las actividades de los rurales, confiándoles las tareas más simples de la cadena textil, dándoles un avance sobre la producción que con frecuencia los lleva al endeudamiento, como en el caso de la lana en Inglaterra, o también mediante el control de los cultivos destinados al artesanado urbano, como las plantas tintóreas en la región de Tolosa o en Umbría. Esta presencia activa e influyente de los citadinos en el mundo rural es sin duda un elemento notable de las transformaciones de finales de la Edad Media.

Este cuadro, poco favorable para la aristocracia tradicional, debe matizarse. Para empezar, no todo marcha tan mal en la aldea (véase la foto IV.3). Si bien la extensión de las tierras cultivadas disminuye notablemente (a veces hasta 20, o incluso 50%), el fenómeno se ve compensado por un alza en los rendimientos (tanto más cuanto que los abandonos se producen en las tierras menos buenas), por el crecimiento de la ganadería y de la horticultura, así como por una recuperación de los bosques que también beneficia al ganado. De esta manera se restablece el equilibrio entre *ager* y *saltus*, entre cultivo y cría, que las grandes densidades rurales de finales del siglo XIII habían puesto en peligro. Además del crecimiento de la trashumancia ovina en Italia y Castilla, la cría de ganado bovino avanza considerablemente, lo que da lugar a una transformación de los paisajes rurales del ámbito atlántico, marcados por el encierro de los prados, y acarrea una modificación de

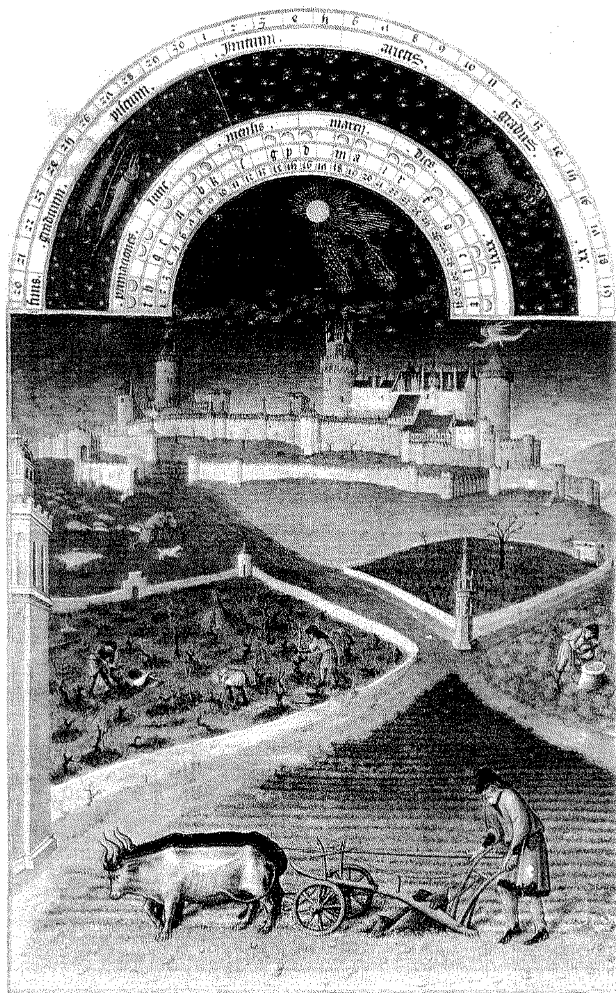


Foto iv.3. *En el mes de marzo: labranza y talla de la vid, frente al castillo de Lusignan (hacia 1413, miniatura de Pol de Limbourg,* Las muy ricas horas del duque Juan de Berry, *Chantilly, Museo Condé, 65, f. 3 v.)*

Uno de los manuscritos más suntuosamente iluminados, *Las muy ricas horas* fue realizado para el duque Juan de Berry, hermano del rey Carlos V de Francia y célebre bibliófilo. Un calendario, más o menos ornado, casi siempre se incorpora a la cabeza de los libros de horas. Aquí se muestra una de las dos páginas relacionadas con el mes de marzo, con la indicación de los signos del zodiaco correspondientes, los peces y el borrego (en la otra página figuran el calendario propiamente dicho, y las indicaciones de las fiestas litúrgicas). Las tradicionales representaciones de los trabajos de los meses aquí se encuentran considerablemente ampliadas: en el primer plano, un villano procede a la labranza con un arado de vertedera, del que tira un par de bueyes; más lejos, dos viñedos cercados cuyos sarmientos tallan unos hombres, así como

los hábitos alimenticios (lo cual, sobre todo en las ciudades, eleva el prestigio de los carniceros). Además, el abandono de tierras permite una concentración parcelaria, la cual opera a veces en beneficio de los patrimonios aristocráticos más sólidos, sobre todo en Alemania y Castilla, y también a favor de los compradores citadinos o de la élite campesina de los labradores. Estos últimos, que se distinguían ya en el siglo XIII, se aprovechan de la situación y con frecuencia se hacen de dominios que alcanzan las 50 o 60 hectáreas. Sucesivamente habrá en cada aldea algunos "gallos" que se las arreglan para controlar sus instituciones (cofradía, asamblea). Por debajo de ellos, otros también sacan provecho de las condiciones de los tiempos. En efecto, los señores recurren cada vez más a contratos de arrendamiento a largo plazo, incluso hereditarios, que aunque les garantizan un ingreso seguro, por lo general son favorables para el arrendatario (a menos de que, al no disponer de animales ni herramientas, éste se vea obligado a la aparcería, partición menos ventajosa de la mitad de la producción). Así, la mejora de las condiciones de vida resulta bastante general, tanto en la aldea como en la ciudad. Aparte de la mejor calidad del grano y del alza en la parte cárnica de la alimentación, también se ve en la construcción de casas, cuyos espacios interiores se hallan más separados, o incluso en la diversificación del mobiliario y las vestimentas. No obstante, no todos se favorecen, y los campesinos más pobres son arrastrados en una espiral descendente, mientras que la franja servil de la población rural aumenta de nuevo a partir de 1300. Sucede que muchos prefieren una servidumbre, que por lo menos les confiere un estatus, a la mendicidad o la vida errante. La afirmación de esta segunda servidumbre, que en Inglaterra y otras partes golpea hasta a una tercera parte de los aldeanos, muestra que el cuadro señorial está lejos de haber desaparecido.

También hay que distinguir entre la pequeña aristocracia de los señores, con frecuencia afectada por los fenómenos que acabamos de describir, y la alta aristocracia de los príncipes y los barones, que por el contrario parece ganar en vigor (véase la foto IV.3). Éstos no solamente se benefician de las contrariedades de los primeros al comprar numerosos señoríos, sino que su fuerza incólume, incluso reforzada, les permite aumentar la rentabilidad de sus dominios y la punción que allí imponen, al tiempo que resisten eficazmente a la autoridad real. Estos grandes nobles siguen dominando la escena. Y si bien su función militar queda menoscabada por las profundas alteraciones en el arte de la guerra, mantienen un papel político dominante gracias al lugar que ocupan en los consejos y los cargos reales, mientras que

la fastuosidad de sus cortes y su prestigio social no hacen más que acentuarse. A final de cuentas, si la aristocracia atraviesa una fase de serias dificultades, logra adaptarse y renovarse. Pues los citadinos que compran señoríos encuentran allí una vía bastante segura hacia el ennoblecimiento, sobre todo si al mismo tiempo ejercen un cargo real. Así, mientras que desaparecen antiguos linajes, otros se forman a la sazón. Sin embargo, las transformaciones son profundas y afectan a la definición misma de este grupo social. De hecho, no es sino a partir del siglo XV cuando la oposición entre nobles y no nobles adquiere una estricta rigidez, a tal grado que, ahora sí, resulta posible hablar de la "nobleza" como de una casta (Joseph Morsel). Además, el príncipe (rey, duque o papa) es quien controla la definición misma de la nobleza, en particular porque tiene la capacidad de ennoblecer. A partir de entonces, el poder monárquico interviene de manera significativa en la reproducción del grupo nobiliario, al asegurarle una parte importante de sus ingresos, mediante los oficios que reparte, los sueldos militares y hasta con "feudos de bolsa" (en dinero), que permiten, en particular a los nobles aragoneses, mantener su rango. En paralelo, los valores de la nobleza se ven reafirmados enfáticamente, a través de la multiplicación de órdenes caballerescas (de las cuales el príncipe es el jefe) y la organización de grandes torneos, verdaderas ceremonias de autocelebración cuya fastuosidad no deja de crecer y mediante las cuales los nobles buscan distinguirse de la élite campesina y de los citadinos enriquecidos, al tiempo que patentizan su cohesión y su fuerza. Al mismo tiempo, la alta aristocracia se opone con éxito a las ambiciones de los soberanos, ya sea mediante una combinación de lealtad a sus compromisos vasalláticos y de resistencia a los nuevos usos, ya sea mediante la revuelta abierta si es necesario, como sucede en diversas ocasiones en la Francia del siglo XV. En total, en la baja Edad Media no hay una ruptura social fundamental: aun si a partir de entonces su reproducción resulta parcialmente controlada por el poder monárquico, la aristocracia sigue siendo la clase dominante y el señorío el marco elemental de la organización social.

Las revueltas populares que estallan durante este periodo parecen sin embargo perturbar el panorama. Indudablemente, tanto en el mundo rural como en la ciudad, los conflictos y las disputas sociales se vuelven más visibles que en el siglo anterior. Evocaré primero cuatro revueltas populares de este periodo, sin mencionar la de Flandes en 1323-1327. El levantamiento de los *jacques*, campesinos de Île-de-France, de Picardía y de Champaña, en 1358, impresiona tanto a la gente que durante mucho tiempo a todos los

tumultos rurales se les dará su nombre *(jacqueries)*. En el contexto de la derrota francesa de Poitiers y el cautiverio del rey, que obliga a cobrar un impuesto especial, alrededor de 5 000 campesinos, uno de cuyos principales organizadores parece ser Guillaume Carle, se levantan contra la nobleza, antes de ser víctimas de la represión no menos brutal llevada a cabo por Carlos de Navarra (varios miles de muertos). El levantamiento del centro de Inglaterra en 1381, que surge en una coyuntura particularmente agitada en Occidente, es tal vez el más notable, por su extensión geográfica, por la unión que se da entre la ciudad y el campo, por su grado de organización y por la claridad de sus reivindicaciones. Aquí también el detonador es un nuevo impuesto *(tax-poll)* vinculado con la guerra franco-inglesa. Pero el tropel de campesinos que rechazan el gravamen rápidamente alcanza los 50 000 hombres y, bajo la dirección de Wat Tyler, toma Canterbury y marcha sobre Londres, donde se apodera de la Torre; allí obliga al rey a ceder ante sus reivindicaciones y especialmente a decretar la abolición de la servidumbre. Pero Wat Tyler es asesinado y la aristocracia se organiza para aplastar al movimiento y anular su efímero triunfo. La lucha de los campesinos de Aragón, que inicia en 1380 en contra de los "malos usos" de los señores que, después de unos decenios menos opresivos imponían obligaciones cercanas a la servidumbre a dependientes calificados de *remensas*, resulta menos una breve explosión de violencia que un combate encarnizado y paciente, que además se beneficia de la benevolencia real. Termina en una victoria que Fernando *el Católico* consagra en 1486, cuando deroga los malos usos y el estatuto servil de los *remensas*. Finalmente, la revuelta irmandiña de 1467-1469, que entrega Galicia a los campesinos alzados en contra de los castillos, aparece como la más importante revuelta antifeudal de Castilla, aun cuando la aristocracia coaligada de Castilla, León y Portugal termina aplastándola.

Comprender estos movimientos sociales se vuelve difícil por el hecho de que las fuentes, como podrá imaginarse, raramente les son favorables, y de que en todo caso nunca provienen de ellos. Si bien podemos identificar lo que hace estallar los disturbios (crisis alimentaria, nuevos impuestos...), resulta más delicado ir más allá de estos elementos inmediatos. ¿Se trata de la revuelta de los más necesitados y más oprimidos, arrojados a la desesperación cuando una carga suplementaria vuelve insoportable una situación ya inestable? Sin embargo, muchos historiadores se han preguntado si estos levantamientos no son más bien una protesta de la élite campesina, cuando ésta cree ver amenazados sus intereses. Es esto lo que sugiere la geografía

de las revueltas, que no corresponde para nada con las regiones más pobres de Occidente. Así, el movimiento de Flandes, a principios del siglo XIV, es conducido por el labrador acomodado Zannequin, el de Galicia alza a las capas superiores del campesinado, y la *jacquerie* de 1358 se extiende en una región cerealera próspera. Esta última se ve afectada por la baja de los precios del grano, que repercute particularmente en los campesinos acomodados, cuya posición depende de la comercialización de su producción.

El carácter antiseñorial de estos movimientos parece evidente. ¿Pero hasta qué grado y con qué grado de conciencia y de acción críticas? Aparentemente, sólo el endurecimiento del régimen señorial parece ser denunciado, en nombre del apego a la antigua costumbre, por el movimiento aragonés de los *remensas*, y es tal vez su moderación lo que explica su éxito, por lo demás favorecido por la autoridad real. Durante la *jaquerie*, queman los castillos, violan a las hijas nobles y las asesinan junto con sus familias; pero podría ser que los insurgentes, antes que negar el orden feudal, actúen en nombre de su imagen perfecta, para denunciar su alteración. La derrota frente a los ingleses en efecto arroja el descrédito sobre los nobles, que no cumplieron con su misión de defensa. La dominación señorial, a la que se añade una exigencia fiscal de la corona, parece todavía más injustificada en la medida en que los nobles continúan dando muestras de un lujo ostentoso, que se juzga escandaloso en semejante contexto. Acusados de corrupción y de traición, los nobles parecen indignos de seguir siendo tratados como nobles (Hugues Neveux).

No obstante, el límite entre tal actitud, que denuncia a los señores en nombre del ideal señorial, y una impugnación de los fundamentos de la dominación social es difícil de trazar, sobre todo si se tiene en cuenta la dinámica inherente a todo movimiento social. En todo caso, una crítica radical parece muy presente en el movimiento inglés de 1381, como lo sugiere la claridad de sus reivindicaciones, así como la famosa fórmula de John Ball, que pronunció a las puertas de Londres: "Cuando Adán labraba la tierra y Eva tejía, ¿dónde estaba el gentilhombre?" Además, él saca todas las consecuencias al precisar: "Buenas gentes, las cosas no pueden estar bien en Inglaterra, y no lo estarán hasta que los bienes sean tenidos en común, que ya no haya ni villanos ni gentilhombres y todos seamos enteramente semejantes". De esta manera se expresa con claridad notable (en este caso por boca de un sacerdote) un igualitarismo radical, justificado por el estado original de la humanidad. Aunque nada demuestra que ésta animara al conjunto de los revoltosos ingleses, jamás la aspiración igualitaria a un mundo sin

señores, sin obispos y sin príncipes (según la frase de Robert Fossier) hubo de aparecer más nítida que en esta ocasión.

Salvo uno, todos estos levantamientos fracasan y son salvaje y fácilmente dominados, una vez que la aristocracia organiza sus fuerzas. A pesar de las víctimas individuales y de las pérdidas puntuales, ninguna de estas explosiones de violencia alcanzó a constituirse en un peligro serio para los dominantes. También, a pesar de la diferenciación social creciente en el seno de las aldeas y de su adaptación a una coyuntura diferente, los villanos, siervos o dependientes, continúan siendo la clase dominada, sobre cuya explotación se funda en lo esencial la organización social.

El auge sostenido de las ciudades y del comercio

En cuanto a los aspectos más notables de la dinámica feudal —el auge de las ciudades y del comercio, y el reforzamiento de los poderes monárquicos—, éstos no hacen más que crecer en importancia. Si consideramos globalmente los siglos XIV y XV, y a pesar de las bajas brutales provocadas por los pasajes sucesivos de la peste, la población de las ciudades occidentales aumenta, aunque a un ritmo más moderado que con anterioridad. Los rasgos mencionados en el capítulo II se acentúan, y los medios urbanos continúan su diversificación. Si bien sigue vigente el entrelazamiento entre la aristocracia urbana y los mercaderes, algunas ciudades los obligan a diferenciarse con más claridad, creando así una nueva oposición discursiva entre las élites urbanas y la "nobleza". Junto a los comerciantes, artesanos y banqueros, los juristas, notarios y abogados crecen en importancia, así como los "oficiales", encargados de las tareas administrativas del gobierno urbano o principesco, o todavía los intelectuales, universitarios o incipientes "humanistas". También las capas populares se hacen más visibles e inestables, tocadas por una coyuntura poco favorable para los salarios (salvo cuando la peste hace su aparición, pero las medidas para bloquear los salarios pronto ponen fin a esta ventaja). Sus dificultades crecen, conduciendo al endeudamiento con los maestros artesanos y al desempleo, mientras que la afluencia de inmigrantes no calificados engrosa la muchedumbre de los mendigos y los marginados. La jerarquización se ve reforzada entre los maestros, compañeros y aprendices, y varias medidas hacen más difícil el acceso en las corporaciones de los artesanos y comerciantes. Las revueltas urbanas encuentran en esto parte de su explicación. Así, pequeños artesanos y

asalariados modestos forman el grueso de las tropas que apoyan a Étienne Marcel en París en 1358, aun cuando éste defiende los intereses de la oligarquía de los comerciantes a la que pertenece y principalmente promueve reivindicaciones políticas, las cuales pretenden el control de la monarquía por parte de las ciudades. Esto es más claro aún en la revuelta de los *Ciompi*, quizá la más amplia y la más organizada de este periodo, que en 1378 ensangrienta e incendia a Florencia. Antes de ser desviadas y luego anuladas por la onda de la represión, las reivindicaciones de los insurgentes atacan claramente a la oligarquía urbana, al imponer la igualdad de las Artes mayores y las Artes menores, y crear tres artes suplementarias a fin de garantizar la representación social y la participación política de los artesanos más modestos y sus compañeros.

A pesar de tales explosiones, se refuerza la posición de los grandes comerciantes y de los banqueros. Sus compañías, cuya base es esencialmente familiar, pero que aceptan y remuneran capitales de diversos participantes, extienden sus asentamientos financieros y geográficos. Se afinan las técnicas comerciales y banqueras, como la contabilidad doble, introducida a mediados del siglo XIV, o la carta de cambio, antepasada del cheque, que facilita las operaciones comerciales a distancia. La importancia de las técnicas de cálculo se ve reforzada por la multiplicación de los tratados de aritmética comercial, mientras que otros manuales se esfuerzan en ayudar a los comerciantes en sus actividades a través de Europa; asimismo, las abundantes cartas intercambiadas, principalmente entre los dueños de las compañías y sus agentes, indican la preocupación por obtener la información que es indispensable para la conducción de los negocios. Da testimonio ejemplar de esta preocupación, como de la obsesión por registrarlo y contabilizarlo todo, Francesco Datini, hábil y prudente comerciante toscano del siglo XIV que de la nada había llegado a construir una red de compañías, establecidas en Prato, Florencia, Génova y Barcelona, y quien al morir deja 125 000 cartas, 500 registros de cuentas y millares de letras de cambio. Las actividades comerciales tienen un crecimiento amplio, así como el artesanado, que recurre más al molino de agua y al telar (así, Datino emplea 700 obreros tan sólo en sus talleres textiles de Prato). Los más emprendedores acumulan fortunas considerables: la de los Médicis, en Florencia, equivale a la cuarta parte de los gastos anuales de la ciudad; la de Jacques Coeur, en Bourges, equivale a la mitad del impuesto real. Otros tantos nombres que, junto con el de los Fugger de Augsburgo, simbolizan el poder al que los negocios permiten elevarse durante el siglo XV. Pero hay que recordar,

con Fernand Braudel, que las aventuras más brillantes del "capitalismo financiero", las de los Bardi, de los Peruzzi y de los Médicis de Florencia, o incluso las de los banqueros de Génova, entre 1580 y 1620, y de Amsterdam en el siglo XVII, terminan todas en fracasos; no habrá éxito en la materia hasta mediados del siglo XIX.

De ninguna manera puede afirmarse con seguridad que el fin de la Edad Media marca un cambio fundamental en las mentalidades urbanas. Ciertamente, la hostilidad clerical y aristocrática respecto al negocio, sin desaparecer, deja un poco más de espacio para una visión positiva del comerciante. Ésta se expresa, por ejemplo, en los *Cuentos de Canterbury*, de Chaucer (1373), en la conciencia que de sí mismos y de la dignidad de su familia consignan ciertos comerciantes en sus diarios (las *ricordanze* de los italianos) o también en un cuadro como el que Jan van Eyck pinta en 1434 para conmemorar el casamiento de los esposos Arnolfini (véase la foto 6). La valoración de la ganancia y la labor así como la utilidad social que se atribuye a sus actividades son admitidas más abiertamente; pero para los comerciantes mismos, angustiados por los riesgos de los negocios y preocupados por la posibilidad de perderlo todo, la Providencia sigue dirigiendo el juego. Ellos acuden a Dios y a la Iglesia, rogando su protección, la cual agradecen en caso de éxito, multiplicando las donaciones y los actos piadosos. Objetos de toda la atención de las órdenes mendicantes, los ricos citadinos aceptan lo esencial de los cuadros eclesiales y son "cristianos comunes" (Hervé Martin). Sucede incluso que, atormentados por la culpabilidad que instila el discurso clerical, al final de su vida se vuelven devotos escrupulosos, como Datini, quien lega casi toda su fortuna a los pobres, obligando por esto a la disolución de sus compañías. Así, no queda nada de toda una vida de esfuerzos, y la acumulación de bienes que había permitido se disuelve *in fine*. Una tan perfecta sumisión a las reglas de la caridad cristiana reduce a nada los imperativos de la ganancia, que se encuentran aún muy lejos de haber conquistado su autonomía y hundir al mundo bajo las "aguas heladas del cálculo egoísta".

En la medida misma en que su éxito es más espectacular, los ricos negociantes se ponen a imitar con más ardor y fastuosidad los usos de la aristocracia. No solamente las adquisiciones de tierras se multiplican, sino que la oligarquía urbana puede entonces permitirse reproducir el modelo cultural de las cortes, y especialmente competir con el mecenazgo de los príncipes. Evidentemente lo que así se busca es la incorporación en la nobleza, caso también de los grandes servidores de los monarcas. Esto es lo que

sucede con los Le Viste, familia originaria de la burguesía de Lyon, que se ilustra en los grandes cuerpos de servidores de la monarquía francesa, siendo uno de sus miembros el comanditario del famoso tapiz de *La dama con el unicornio*, a finales del siglo XV. En cuanto a Jacques Coeur, quien llegó a ser el principal financiero del rey Carlos VII, su palacio de Bourges sorprende por su esplendor principesco y por su audaz programa iconográfico, el cual sugiere con insistencia la incorporación del amo del lugar a la corte real, asociando de manera visible los símbolos del rey y de su banquero. Pero este juego, que manifiesta con demasiada evidencia la ambición de ser indispensable al soberano, no carece de peligros y finalmente conduce a la desgracia y al destierro. Así, las conductas "burguesas" se pliegan ante los escrúpulos alimentados por los clérigos, al tiempo que se agotan en la fascinación por la aristocracia. Tales fenómenos, que predominan hasta el siglo XVIII por lo menos, explican en buena parte por qué el espíritu de la ganancia no significa necesariamente el triunfo del capitalismo, e invitan a diferenciar claramente a los "hombres de negocios feudales", que ya son capaces de hacerlos bien y de extender sus horizontes, y a la verdadera burguesía cuyo tiempo aún no ha llegado (Eric Hobsbawm).

Esto no le impide a la ciudad mantener y acentuar sus especificidades. Si bien en su ámbito las cifras cuentan más que en otras partes, también las letras cuentan. La lectura tiene progresos notables entre los citadinos, y en 1380 Villani afirma que 70% de los florentinos saben leer y escribir. La demanda de libros crece, sostenida por los medios universitarios y cada vez más por los príncipes, los nobles y los notables urbanos, entre quienes los más ricos a veces son bibliófilos apasionados, que acumulan suntuosos manuscritos iluminados (véase la foto IV.3), mientras que el resto ha de poseer, aparte de sus tratados comerciales, al menos un libro de horas, que en el siglo XV se convirtió en el emblema indispensable de la devoción laica. La producción de manuscritos se ve muy solicitada y los talleres urbanos se esfuerzan por elevarla, gracias a nuevas técnicas. Tras algunas tímidas apariciones, el papel, de origen chino, se empieza a utilizar cada vez más a partir de principios del siglo XIV, pues tiene una doble ventaja sobre el pergamino (menor peso y costo). Al final del siglo XIV, el grabado en metal, luego en madera, ofrece los primeros procedimientos de reproducción mecánica, particularmente en boga para la difusión de las imágenes piadosas. Finalmente, aunque otros artesanos también trabajaron simultáneamente en la misma dirección, es al orfebre Gutenberg a quien se ha vinculado con la invención de la tipografía (letras metálicas móviles), que permitió la impresión de la famosa

Biblia de Mállense, hacia 1450. Esta innovación, que rápidamente llega a todo Occidente (alrededor de 15 000 obras impresas antes del final del siglo XV), está destinada a transformar profundamente la difusión de lo escrito y el conjunto de las prácticas socioculturales.

Si bien la imprenta —junto con el uso del papel que le es indispensable— es en efecto "una gran invención medieval" (Alain Demurger), no es la única que se le puede atribuir a la baja Edad Media. Se puede citar la difusión de los relojes mecánicos (véase el capítulo I de la segunda parte) y la de las gafas, descubrimiento éste que tal vez fue perfeccionado en Venecia a finales del siglo XIII, y que fue un considerable remedio para los intelectuales y otros aficionados a las letras y a las cifras. Aparte de las armas de fuego que ya se mencionaron, la mejora de las técnicas mineras y metalúrgicas, o inclusive las de los astilleros navales, tienen notables consecuencias. Numerosos instrumentos útiles para la navegación hacen su aparición o se perfeccionan entonces de manera decisiva, como la brújula (su principio, trasmitido desde China, viene analizado en un tratado de Alejandro Neckam en 1187, pero su uso no se generaliza sino hasta el siglo XIV), el astrolabio (que Gerberto de Aurillac introduce en Occidente antes del año mil, y de uso frecuente a partir del siglo XII) y los portolanos (debidos a los marinos pisanos, genoveses y catalanes, y que esbozan, sobre todo a partir del siglo XIV, los contornos de las costas). Su perfeccionamiento, al igual que el de la carabela, acompaña y favorece la primera aventura atlántica que los genoveses y los portugueses emprendieron, alcanzando las Canarias ya en 1312, Madeira y las Azores un siglo después. La exploración sistemática de las costas africanas se inicia a instigación de los reyes de Portugal y sobre todo del infante Enrique *el Navegante* (1394-1460): la toma de Ceuta la inaugura en 1415, y Bartolomé Días dobla finalmente el cabo de Buena Esperanza en 1488. El proceso, que culmina en el viaje de Cristóbal Colón, tiene sus raíces en los siglos que tienen la reputación de ser los más oscuros de la "crisis de la Edad Media". Esto tendría que conducir a reformular la articulación entre Edad Media y Renacimiento, con más razón porque la idea del renacimiento de las artes y las bellas letras está a la orden del día desde el siglo XIV, de manera notable con Petrarca (muerto en 1378), no sólo en Italia sino también al norte de los Alpes, donde en 1408 Nicolás de Clamanges, secretario del papa en Aviñón, se enorgullece: "Yo me esforcé para lograr que renaciera en Francia la elocuencia tanto tiempo enterrada". Acaso sería entonces más pertinente concebir la baja Edad Media, o al menos el siglo XV, como un tiempo de transformaciones activas, de invenciones y de innovaciones

—en toda Europa y no solamente en Italia— que sin solución de continuidad conducen a los grandes descubrimientos que comúnmente se acreditan al Renacimiento. Por lo menos se tendría que considerar, como invita a hacerlo Jacques Chiffoleau, que los adelantos creadores no llegan después de los sombríos colores del final de la Edad Media, sino que unos y otros son consustanciales.

¿Génesis del Estado o afirmación de la monarquía?

El poder monárquico por su parte continúa afirmándose, hasta el punto en que muchos historiadores han situado en este periodo, en particular en los años 1280-1360, la "génesis del Estado moderno" (Jean-Philippe Genet). Si bien no es posible negar notables evoluciones, sí es posible preguntarse sobre la pertinencia de esta expresión. Por lo demás, el fenómeno concierne principalmente a Francia, Inglaterra y la península ibérica, y en menor medida a Bohemia y Hungría, y de una forma muy diferente a las ciudades, sobre todo las italianas, que refuerzan sus estructuras políticas y extienden su control sobre las campiñas circundantes, mientras que el poder imperial continúa decayendo y los nobles alemanes resisten eficazmente las pretensiones políticas de los príncipes territoriales. Es innegable el desarrollo de la administración real, a partir de entonces fundada en una separación clara entre la función doméstica, que pertenece a la Casa Real, y la función política, asumida por el Consejo Real que el canciller y algunos personajes cercanos al rey dominan. Cierto, el rey decide en última instancia, pero con frecuencia tiene que transigir con la influencia de los príncipes. Los diferentes órganos de la administración real poco a poco amplían su autonomía. El *Echiquier* en Inglaterra o la Cámara de Cuentas en Francia desde 1320 (aunque ésta también se compone de miembros del consejo) se encargan de las finanzas reales. El Parlamento, que en Francia depara la justicia en nombre del rey, también al principio no es más que una cesión de la corte real, y luego se vuelve, al término de un proceso que finaliza hacia 1360, una institución autónoma, al igual que la Corte de Audiencias, en Inglaterra, o la Audiencia creada en Castilla al final del siglo XIV. Por último, cada órgano administrativo engendra una especialización interna, que conduce a la formación de cámaras y de unidades específicas, provistas de un personal cada vez más amplio, al igual que la Cancillería, que expide un número incesantemente creciente de cartas reales. También los representantes locales del

rey se multiplican, como en Francia los bailíos, que en 1328 levantan para el rey un "Estado de las parroquias y los fuegos (hogares)", un censo lo suficientemente notable, a pesar de sus errores, como para permitir el cálculo de la población del reino. Luego, la función polivalente de los bailíos paulatinamente cede terreno a oficiales especializados que se encargan de diferentes tareas, ya fiscales (el perceptor), ya militares (el capitán general), ya judiciales (el teniente). Se comprende pues el aumento del número de oficiales reales: en Francia, por ejemplo, apenas suman varios cientos bajo san Luis, pero alrededor de 12 000 a finales del siglo XV, de los cuales cerca de 5 000 se hallan en los grandes órganos de la administración central. Con el número, crece la influencia política, al grado de que los más poderosos argumentan los servicios prestados al rey para pretender al ennoblecimiento. Pero la población, que no deja de verlos con malos ojos, juzgándolos demasiado numerosos e indebidamente enriquecidos, los acusa de mal aconsejar al soberano y de ser causa de los males del reino.

De igual forma, las finanzas reales evolucionan. Es cierto que los ingresos clásicos, los del dominio real, como los derechos de peaje o los impuestos sobre ciertos productos, siguen siendo los principales. De esta manera, el poder financiero inédito de los reinos de Bohemia y Hungría, al final de la Edad Media, reposa en la explotación de las minas de sus dominios, mientras que los Reyes Católicos, quienes fortalecen notablemente las finanzas ibéricas, sacan la mayor parte de sus recursos fiscales de la alcabala, impuesto indirecto sobre la totalidad de los productos vendidos. Pero las necesidades de las monarquías más poderosas aumentan sin cesar y los recursos siguen siendo crónicamente insuficientes. Ciertamente, los soberanos pueden manejar las mutaciones monetarias, sobre todo porque el acuñamiento, durante mucho tiempo compartido con numerosos talleres señoriales, tiende a convertirse en un monopolio real, o al menos una actividad controlada por el rey, en Inglaterra, desde inicios del siglo XIV, en Francia al final de éste, pero en Castilla sólo un siglo más tarde. Pero lo más significativo es el esfuerzo por implantar un impuesto directo. Por cierto, éste existía anteriormente, pero entonces poseía un carácter excepcional, comparable al de las ayudas financieras previstas por la costumbre vasallática. Y si bien el cautiverio del rey Juan *el Bueno*, en 1356, todavía pudo constituir un argumento eficaz para cobrar el impuesto, a partir de entonces se trata de volverlo regular, de hacer que se admita menos como una ayuda que se debe al rey feudal, que como una base normal de funcionamiento de la monarquía. Pero el asunto está lejos de ser fácil, y a lo largo de los siglos XIV y XV sigue

siendo impensable levantar un impuesto sin el consentimiento de las asambleas representativas del reino. La máxima según la cual "aquello que concierne a todos debe ser decidido y aprobado por todos" *(quod omnes tangit ab omnibus tractari e approbari debet)* se aplica en primer lugar al ámbito fiscal y justifica la idea de la consulta del país por parte del rey, ya esbozada en el siglo XIII, pero que a la sazón toma la forma de asambleas cada vez más estructuradas, como las Cortes ibéricas o el Parlamento inglés. Órgano de consulta que pronto será provisto de una facultad legislativa, y no asamblea de justicia como en Francia, éste otorga al rey, cada vez que lo pide, un impuesto fijado en la décima o quinceava parte de los bienes muebles. En Francia sucede lo mismo con los Estados Generales, que por primera vez se reunieron en 1302 y que al inicio eran el resultado de una especie de fusión del consejo de los vasallos y de los representantes de las ciudades, antes de ser más claramente organizados conforme al esquema de las tres órdenes, a partir de 1484.

A veces, el impuesto se calcula con base en los fuegos (hogares). Esto sucede en Francia donde, sin embargo —señal de la fragilidad del principio de una fiscalidad directa permanente—, Carlos V la deroga desde su lecho de muerte en 1380, antes de que reaparezca con el nombre de talla real, en 1439. En otros casos, sobre todo en las ciudades donde la relativamente estrecha dimensión del territorio favorece la empresa fiscal, el impuesto está fundado en una estimación de los bienes mobiliarios e inmobiliarios, que en Tolosa es llamado *estime* y en Toscana *catasto*. Pero las dificultades de su implantación son inmensas: la evaluación de los bienes es difícilmente controlable y muchos logran minimizar su fortuna hasta el grado de quedar exentos de todo pago. En principio más fácil de ejecutar, el impuesto de repartición, mediante el cual el soberano fija la suma total que se ha de percibir, dejando a sus agentes la tarea de repartirla entre las provincias y luego entre los contribuyentes potenciales, da lugar a regateos sin fin y favorece la corrupción. En fin, las exenciones se multiplican, primero a favor del clero, como en Inglaterra y en Francia, mientras que Carlos VII de Francia, quien deja de consultar a los Estados Generales a partir de 1439, concede la misma exención a la nobleza, antes de que las ciudades, a su vez, se beneficien de amplios privilegios. Finalmente, un impuesto directo acaso habría sido levantado regularmente, sin que por eso dejara de pensarse que era "extraordinario" y que por lo tanto tuviera que eliminarse, para regresar a una situación que se juzgaba normal y en la cual el rey habría de "vivir de lo suyo". Por lo demás, su implantación es tan difícil que su rendimiento re-

sulta limitado e inclusive netamente decreciente. Les queda a los príncipes el recurso al préstamo: los Bardi de Florencia hacen un préstamo a Eduardo III de Inglaterra (lo cual los lleva a la quiebra), Jacques Coeur a Carlos VII y los Fugger al emperador Maximiliano. Pero la intervención de los grandes banqueros es peligrosa para todos, y el rey de Francia privilegia otra vía, al requerir préstamos de sus propios oficiales. El inconveniente a fin de cuentas no resulta menor, pues hace que los servidores reales sean inamovibles y que incluso tengan la libertad de nombrar a sus sucesores. De esta manera se instala el sistema de la venalidad de los oficios, que hasta el fin del Antiguo Régimen obstaculizará el poder real.

Al final de la Edad Media, las funciones que se esperan del rey casi no han cambiado y siempre se resumen en dos palabras: justicia y paz. De allí resulta el reforzamiento de las justicias reales, mediante la extensión de sus competencias, mediante la ampliación de la apelación al rey y, durante el siglo XIV, mediante el desarrollo de la práctica de las cartas de remisión. Éstas son redactadas por la cancillería real y otorgan el perdón del soberano, suspendiendo la sentencia (ya sea que la haya emitido uno de sus representantes o una justicia señorial, urbana o eclesiástica) y restableciendo por la sola virtud de la decisión real el buen nombre y el honor del condenado (Claude Gauvard). El ideal de paz abre el abismo crecientemente voraz de la guerra, cosa que explica la incesante necesidad de dinero de los soberanos. Aunque se reafirme su obligatoriedad, la convocación feudal de los vasallos y vavasores, aun apoyada por las milicias urbanas, muestra ser cada vez más insuficiente. Ha llegado el tiempo de los mercenarios y las grandes compañías, antes de que se comiencen a constituir ejércitos reales permanentes y a sueldo, como lo decide hacer Carlos VII en 1445. Los soberanos de los siglos XIV y XV logran alinear ejércitos considerables por diversos y combinados medios: a veces 30 000 o 40 000 combatientes a las órdenes de los reyes de Inglaterra o de Francia, o inclusive del duque de Borgoña (sus encarnizadas luchas terminan en lo esencial por aventajar al francés, quien recupera los territorios continentales de Inglaterra, y posteriormente, bajo Luis XI, Borgoña y Picardía, mientras que Maine, Anjou y Provenza entran pacíficamente en el dominio real, y Carlos VIII toma por esposa a Ana, la heredera del ducado de Bretaña, en 1491). Si se añade que las nuevas técnicas militares, como la artillería, la cual permite que la guerra de sitio evolucione hacia una guerra de movimiento, contribuyen igualmente a aumentar el costo de las empresas militares, es posible comprender que las monarquías reforzadas del final de la Edad Media están

dominadas por los imperativos militares y las necesidades financieras que de allí resultan.

No es posible terminar sin evocar el aumento del ceremonial real a finales de la Edad Media. A los rituales privados de la Casa Real hay que añadir la amplitud creciente de las entradas reales: procesiones, representaciones, decorados, carros adornados y celebraciones tienen que patentizar la obediencia de los sujetos y celebrar la gloria del soberano cuando éste visita las ciudades de su reino. De igual manera, los funerales reales son objeto de un ceremonial cada vez más elaborado. En Inglaterra en 1327, luego en Francia en 1422, aparecen los rituales de la efigie real, asociados a la teoría jurídica de los "dos cuerpos del rey": en tanto que el cadáver, al desnudo, permanece invisible, a una efigie que lleva la indumentaria y las insignias del rey se le rinden todos los honores (Ernst Kantorowicz). De esta forma se quiere manifestar la idea de que el rey vivo es la conjunción de dos cuerpos, un cuerpo físico mortal y un cuerpo político que se encarna en él, pero permanece inmortal. Podría pensarse que la insistencia en este cuerpo político, que se fusiona con la persona del soberano, tenía que haber conducido a una mayor sacralización de éste. No obstante, la ficción de los dos cuerpos del rey parece más bien tener por objeto el garantizar la permanencia del cuerpo político, más allá de la muerte de las personas que le dan vida temporalmente. De hecho, los rituales de la efigie ritual pretenden asegurar la continuidad dinástica del poder real, y pronto serán asociados a la fórmula que vincula automáticamente el deceso del rey con la aclamación de su sucesor —"el rey ha muerto, viva el rey"— que probablemente se pronunció por primera vez a la muerte de Carlos VIII, en 1498. Este cuerpo político que no muere también es llamado —sobre todo después de *Le Songe du vergier*, verdadera suma de teoría política (1378)— la "corona", entidad diferente del rey y persona ficticia que simboliza el reino, o más exactamente el "cuerpo místico del reino", según una expresión que transfiere al poder laico la noción que define a la institución eclesial. De esta manera se afirma la idea de una entidad política abstracta y perpetua, que está separada de la persona física del rey, aun cuando éste la encarna provisionalmente. La corona (o el reino) existe a la vez por encima de él (esencialmente) y en él (accidentalmente). La continuidad de su existencia queda así al resguardo de los mortales destinos de los individuos y de su albedrío (el rey no puede enajenar la corona; tienen el deber de preservarla).

Auge de la administración, recuperación del control de la moneda y de la justicia, instauración de un impuesto directo regular (aunque con grandes

limitaciones en cuanto a su principio y su eficacia práctica), noción abstracta del reino y de la institución monárquica: todo esto sin lugar a dudas significa un aumento en potencia de los poderes monárquicos. ¿Pero es suficiente para poder hablar de Estado? ¿No sería confundir el Estado y el rey, y acelerar demasiado la marcha de la historia? ¿No sería plegarse al esquema histórico tradicional, que pretende que el feudalismo muere al mismo tiempo que la Edad Media y que no es capaz de imaginar la renovación del Renacimiento y los Tiempos Modernos sin la gloria del Estado que pronto será absolutista? No es posible avanzar aquí sin disponer de una definición clara del Estado, y he de adoptar la de Max Weber, rectificada por Pierre Bourdieu, que identifica al Estado con su capacidad para "reivindicar con éxito el monopolio del uso legítimo de la violencia física y simbólica sobre un territorio determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente". Ahora bien, los soberanos de finales de la Edad Media están lejos de alcanzar semejante objetivo, aunque lo pretendan con más ardor que antes. El ejercicio de la justicia y de la fuerza militar permanece en esta época eminentemente compartido. Sucede lo mismo con todos los engranajes del poder monárquico, puesto que los príncipes territoriales (por ejemplo, los duques de Borgoña, de Borbón y de Berry, en el caso del reino de Francia) también tienen su propia cancillería, su cámara de finanzas y sus oficiales, es decir, una administración cuya afirmación es tan señalada como la del rey —quien todavía a finales del siglo XV protesta contra esta situación, que atenta patentemente contra su soberanía—. Poseen su propia justicia —al igual que las ciudades y, durante mucho tiempo aún, los señoríos rurales—. En cuanto a la competencia de las justicias de la Iglesia, jaloneada entre el hostigamiento de los oficiales reales y la resistencia del clero, todavía son objeto de vivo debate a lo largo de todo el siglo XV. Aunque su campo de acción se va restringiendo, no deja de ser un obstáculo para el monopolio monárquico de la violencia legítima. La competencia entre las justicias reales, principescas, señoriales, urbanas y eclesiásticas está destinada a perdurar y en Francia no quedará arreglada sino por la ordenanza de 1670. En una palabra, la relación de fuerza entre la monarquía, la aristocracia y la Iglesia es tal que parece aventurado marcar el renacer del Estado en Occidente, en la acepción que aquí se ha fijado, antes del siglo XVII, en el mejor de los casos. Existe efectivamente durante la baja Edad Media un reforzamiento de los poderes monárquicos, pero éste se encuentra lejos de llegar a la constitución de los Estados europeos. Incluso la afirmación vehemente de la idea del Estado, en la forma de una soberanía real absoluta, no presupone la

existencia del Estado; solamente da la medida de los esfuerzos desplegados para su advenimiento. ¿Más que de una génesis del Estado, no debería hablarse de su prehistoria?

La Iglesia, siempre

Una apreciación correcta de los poderes monárquicos, principescos y urbanos, es imposible si no se les compara con el poder de la Iglesia. En efecto, ningún Estado puede existir si no es capaz de someter a la Iglesia dentro de sus propios marcos, lo cual es imposible mientras ésta siga siendo la institución dominante en Occidente. Es verdad que las dificultades no faltan, y ya he evocado los desórdenes y la perturbaciones que el Gran Cisma hubo de crear, así como la desvaloración de la autoridad pontificia, ante el concilio que le da fin. Pero el éxito de las tesis conciliares es efímero y el concilio de Basilea en 1431 no logra ponerlas en práctica, de suerte que, una vez pasada la crisis, el poder de la sede romana vuelve a quedar intacto. Incluso éste tiene tendencia a reforzarse, porque desde la estancia en Aviñón, la curia pontificia y sus órganos gubernativos aumentan considerablemente su capacidad administrativa. Desde hace mucho tiempo, la Iglesia exige un impuesto general, el diezmo (¿la calificamos por esta razón como Estado?), pero ahora otros se suman para beneficio de la sede pontificia, que capta en particular el primer año de ingresos de todos los cargos eclesiásticos. El fortalecimiento de la centralización pontifical, paralelamente con el que anima a los poderes monárquicos, en muchos aspectos sirve de modelo a éstos y les da un apoyo directo, comenzando por el de los clérigos que se han instruido en el funcionamiento de la máquina eclesial y que entran a servir a los poderes laicos.

Es cierto que el crecimiento de los poderes monárquicos obliga a la Iglesia a retrocesos y reorganizaciones. Las justicias eclesiásticas ceden terreno ante los oficiales reales, y aunque la inmunidad fiscal del clero lo pone a resguardo del impuesto directo, el papa cede con frecuencia a los reyes una parte importante de las décimas que normalmente percibe, mientras que los Reyes Católicos obtienen del clero el pago de subsidios excepcionales para financiar la guerra contra Granada, guerra que se asimila a una cruzada. El punto más crucial es el de la colación de los beneficios eclesiásticos (sobre todo episcopales y abaciales), que el papado había logrado captar en gran parte y que los príncipes ahora reivindican, tanto para asegurarse el control de estos puestos importantes como para poder recompensar

a sus servidores fieles. Ya en el siglo XIV, en Inglaterra, un acuerdo tácito hace que el papa nombre al candidato elegido por el rey, pero que continúe percibiendo las tasas que le corresponden. Soluciones comparables se obtienen aprovechando el Cisma, en particular por el soberano húngaro. En cuanto al rey de Francia, éste obtiene la Sanción Pragmática de Bourges (1438), que restablece la elección de los beneficios mayores (en particular la del obispo por los canónigos); mas el recurso a este principio tradicional en el seno de la Iglesia en realidad esconde la intención del rey de imponer a sus hombres, lo cual conduce a innombrables conflictos y a muy exiguos éxitos reales. Luis XI (1461-1483) termina pues por adoptar la táctica de conciliación que otros soberanos emplearon beneficiosamente, y en 1472 firma el concordato de Amboise, mediante el cual el papa confiere los beneficios mayores con el acuerdo del rey. En casi toda Europa semejantes compromisos triunfan, garantizando al papa el respeto de su autoridad espiritual, al rey la afirmación de su poder político, así como un reparto negociado de los ingresos. Por último, hay que mencionar la creación por parte de los Reyes Católicos del Consejo de la Suprema Inquisición (1483). Mientras que en otros lugares la Inquisición es un cargo episcopal que se ejerce bajo la autoridad del papa, el inquisidor general y los miembros del consejo que lo asisten en este caso son nombrados por el rey y forman un temible aparato administrativo y judicial al servicio de las coronas de Castilla y Aragón.

Por todo esto, la relación entre la Iglesia y los poderes laicos se modifica, y se tiende a hablar cada vez más de una Iglesia galicana o de una Iglesia anglicana, expresiones que se desconocían antes del final del siglo XIII. ¿Pero por esto se puede concluir que durante la baja Edad Media se constituyeron auténticas Iglesias nacionales? Es posible dudarlo, si se considera que la repartición de la tutela y los beneficios sigue imperando. Es más, el peso de los cuadros de la cristiandad, en particular el poder material y espiritual de la sede romana, sigue siendo considerable, mientras que su dimensión ideológica, de la cual el espíritu de las cruzadas es una expresión, orienta todavía la política de las monarquías, empezando por la de los Reyes Católicos. Durante el siglo XV, no menos de siete bulas de cruzada se promulgan, y en cada ocasión el papado confía en el compromiso de tal o cual soberano para hacer realidad un sueño cada vez más evanescente. Las fuerzas que la reafirmación del poder monárquico concentra en las manos de los soberanos al parecer se han puesto tanto al servicio de los objetivos y los ideales de la cristiandad, como de una repentina razón de Estado. Es así como en

medio de una atmósfera mesiánica, marcada por las profecías que en él ven un nuevo Carlomagno destinado a liberar Jerusalén y a reinar en todo el mundo, Carlos VIII compromete a la corona de Francia en la aventura de las guerras italianas, haciendo su entrada en Nápoles en 1495, revestido del manto imperial y ciñendo las coronas de Constantinopla y Jerusalén. Es verdad que el crecimiento de los poderes laicos perjudica las reivindicaciones más tajantes de la teocracia pontificia, que Marsilio de Padua impugna vigorosamente en su *Defensor pacis* (1324), mientras que Dante, en su *De monarchia*, afirma la existencia de dos vías provistas de igual dignidad, una que pretende la beatitud celeste y que en última instancia depende de los clérigos, y otra que tiene por objeto la felicidad terrenal y que le corresponde al gobierno laico. Pero el reforzamiento de los poderes monárquicos no se ve acompañado en absoluto de una marginación de los valores defendidos por la Iglesia, y opera al contrario mediante una "sobrecristianización del poder temporal" (Jacques Krynen).

En el mismo periodo, el edificio escolástico, monumento erigido a la gloria de la institución eclesial, tiene que rellenar nuevas grietas y termina por afianzarse, en el siglo XV, en la autocelebración helada de su propia tradición. Desde el final del siglo XIII, la síntesis tomista se ve atacada por los franciscanos Duns Escoto (1266-1308) y Guillermo de Ockham (1288-1349). Este último rompe en 1328 con el papa y se une a la corte de su enemigo, Luis de Baviera. Resguardándose en el nominalismo radical que señala su toma de posición en la querella de los universales, Guillermo introduce importantes innovaciones, especialmente en la teoría del signo y la teoría del conocimiento. Ya iniciada en el siglo XII, a la sazón resurge la querella de los universales, recientemente reinterpretada por Alain de Libera, la cual trata de la relación entre las palabras, los conceptos y las cosas, en particular de la relación entre los seres individuales y las especies a que pertenecen: ¿cómo, por ejemplo, explicar el hecho de que los hombres, quienes no existen más que como seres individuales, comparten sin embargo la misma pertenencia a la humanidad? Los términos del debate, inspirados por las *Categorías* de Aristóteles y su comentario por Pórfiro en el siglo III, consisten en preguntarse si los universales (o sea, aquello que se puede decir de varios, es decir, según la terminología de Aristóteles, el género y la especie) poseen cierta existencia real (tesis de los realistas) o son únicamente nombres o conceptos que el hombre forma en su intelecto (tesis de los nominalistas). El que los universales sólo existan como conceptos formados en el intelecto ya lo habían profesado Abelardo y su escuela, y era admitido por

numerosos autores considerados realistas, tanto en el siglo XII como en el XIII (por ejemplo, Tomás de Aquino). Pero Ockham lleva al extremo la insistencia en lo singular: para él, todas las cosas que existen deben ser pensadas como singularidades absolutas; no hay en ellas ninguna universalidad (ni siquiera en la naturaleza de las almas, que para Tomás era a la vez singular y universal). Así, la generalidad no está en las cosas, sino en los signos que permiten designarlas. Sin embargo, el nominalismo de Ockham tropieza con una fuerte reacción, en el mismo Oxford, donde había enseñado, y todavía más en París, donde será objeto de una primera censura en 1339-1441, y posteriormente, en 1474-1481, por órdenes del rey Luis XI. La "vulgata" realista parece por entonces convertirse en la doctrina oficial de la universidad, contribuyendo a bloquear los esfuerzos de regeneración que ciertos de sus miembros eminentes, como el canciller Juan Gerson (1363-1429) sin embargo parecen desear.

La Iglesia enfrenta otros cuestionamientos, cuyos efectos son más inmediatos. Radicalizando la idea de que no hay poder sino en Dios, John Wyclif (hacia 1330-1384), doctor en teología en Oxford y consejero del rey de Inglaterra, termina por impugnar profundamente la institución eclesial. Según él, se trata de hacer que prevalezca la Iglesia de los predestinados, iluminados por la Gracia, sobre la Iglesia visible, institución imperfecta y pecaminosa, cuyo jefe, cuando no imita a Cristo, no es más que una reencarnación del Anticristo. A pesar de que la verdadera Iglesia no se revelará hasta el fin de los tiempos, conviene en la espera reducir la Iglesia visible a una institución pobre y espiritual, despojada del poder que la ha convertido en una potencia diabólica. Aunque hayan sido condenadas, sin que sin embargo su autor haya peligrado, las tesis de Wyclif circulan y ejercen una influencia notable en los medios universitarios europeos, en particular en Praga, donde Juan Hus las retoma. También para éste la Iglesia institucional es la Iglesia del Diablo, inspirada por el Anticristo, y llama a la Iglesia de los predestinados a movilizarse contra ella, en una misión de purificación. Excomulgado, acude al concilio de Constanza para defender sus tesis, pero lo apresan y lo queman en la hoguera en 1415, lo cual desencadena el levantamiento de sus partidarios y la insurrección milenarista de los taboritas de Bohemia (véase el capítulo 1 de la segunda parte). Evidentemente, las tesis de Wyclif y el movimiento husita, que niegan la legitimidad de la institución eclesial y su poder de mediación (y en particular el dogma de la transustanciación), prefiguran la reforma luterana. El síntoma y el aviso están lejos de ser indiferentes, puesto que la reforma impugnará, esta vez con

éxito, el conjunto de los fundamentos de la institución eclesial y le quitará el control de una parte importante de Europa.

En el seno mismo de la ortodoxia romana, no cesan las denuncias, en los siglos XIV y XV, sobre el estado precario del clero, a más de los llamamientos a que la Iglesia se reforme "en sus miembros y en su cabeza", lo que es señal de una preocupación que con frecuencia resulta retórica o instrumentalizada. Sin embargo, es posible preguntarse si, paradójicamente, no fue durante estos siglos cuando la pastoral de la Iglesia, resultado del esfuerzo conjugado del clero secular y las órdenes mendicantes, cada vez mejor establecidas y cada día más influyentes, alcanzan su mayor eficiencia. Quizá, nunca el "oficio de predicador" (Hervé Martin) hubo de ser practicado con tanto impacto y esplendor como en los tiempos de un Vicente Ferrer, que de Lombardía a Aragón atraía multitudes, y que pronunció un sermón diariamente entre 1399 y 1419, de un fray Ricardo que durante varias semanas tuvo cautivo al pueblo parisino (1429), o de un Bernardino de Siena, que al arte de la oratoria añadía los recursos de la escenificación y de las imágenes. Nunca quizá la práctica de la confesión hubo de ser más escrupulosa, ni la devoción a la eucaristía tan intensa, ni la participación en las cofradías tan valorada. Jamás hubieron de circular tantos manuales de confesión o de predicación, tratados de moral y de devoción, entre los cuales se puede mencionar el *ABC de las gentes sencillas*, especie de catecismo elemental y nemotécnico debido a Juan Gerson, el canciller de la universidad de París, o las *Artes de morir*, que ya estaban de moda en el siglo XV, antes de que la imprenta llegara a contarlas entre sus primeros *bestsellers*. Nunca la Iglesia, ayudada por una iconografía monumental pronto amplificada por la imagen devota impresa, la cual se introduce en los hogares de los humildes, pudo haber asegurado un control tan reticulado de la sociedad, ni pudo haber pretendido con tanto éxito imponer hasta el fondo de la conciencias los valores y las normas por ella definidos. En resumen, no resulta abusivo considerar los siglos XIV y XV como "el tiempo de los cristianos conformes" (Hervé Martin).

La Iglesia de finales de la Edad Media es pues objeto de una dinámica contradictoria. Por un lado, hace frente a una aspiración a la renovación y a cuestionamientos radicales que pronto pondrán fin a su monopolio espiritual en Occidente, al tiempo que la afirmación de los poderes monárquicos roe sus prerrogativas y la obliga a hacer concesiones. Pero, al mismo tiempo, la curia romana refuerza su eficiencia centralizadora y la Iglesia continúa aumentando su influencia en la sociedad y su control de las almas. Por

lo demás, una vez pasado el choque de las rupturas protestantes —y exceptuando los territorios que entonces se perdieron— habrán de profundizarse aún más con la Reforma católica, marcada por los sombríos tonos de un cristianismo más que nunca obsesionado por la muerte, el diablo y el infierno. Así, si bien el siglo XIII parece marcar una especie de triunfo absoluto de la Iglesia, su poder continúa creciendo sucesivamente en un contexto marcado por una rivalidad más intensa, de tal manera que es acaso en el curso de los siglos XV y XVI cuando su influencia hubo de ser la más profunda. De los conflictos que enfrenta y de las resistencias que encuentra, la Iglesia sabe sacar partido para reformular su poder, transformar a sus enemigos en malévolas potencias, cuyo aplastamiento acentúa su prestigio, compensar las perdidas profundizando más en otros aspectos y, a pesar del declive que pronto se dejará sentir, preservar el estatus del clero, que sigue siendo hasta el fin del siglo XVIII el primer orden de la sociedad.

Por todo lo anterior, sería muy abusivo considerar globalmente la baja Edad Media como un tiempo de crisis, de decadencia y de retroceso. Sin que dejen de estar presentes, los colores otoñales de Johan Huizinga sólo parcialmente le convienen o al menos no son suficientes para definirla. Los elementos de crisis son innegables, pero tal vez son menos profundos y más limitados en el tiempo de lo que suele decirse. Se trata de un periodo eminentemente contrastado, durante el cual las graves dificultades no impiden el mantenimiento de una fuerte dinámica. Por lo tanto, no resulta fácil ver cómo fundar la idea de una "crisis general del sistema feudal" (Rodney Hilton). En semejante esquema historiográfico, la crisis habría de dar a luz a un nuevo sistema, característico de los Tiempos Modernos y marcado por la afirmación del Estado y el capitalismo. Habría que concluir que la Conquista y la colonización del Nuevo Mundo son el efecto de estos nuevos tiempos, separados de la Edad Media por el gran corte del Renacimiento. Pero la perspectiva cambia nítidamente si se reduce el alcance de la crisis de la baja Edad Media, matizándolo y sobre todo considerando que nada permite ver allí la crisis final del feudalismo. Como hemos visto, la sociedad de la baja Edad Media está caracterizada por las mismas estructuras fundamentales que existían dos siglos antes. Allí volvemos a encontrar los mismos grupos dominantes principales y los mismos dominados: la Iglesia sigue siendo la institución hegemónica, mientras que continúa el crecimiento del mundo urbano y el reforzamiento de los poderes monárquicos. El balance que hace Robert Fossier es inapelable: "En la historia de la sociedad, ninguna novedad funda-

mental separa a la baja Edad Media del siglo XII y del siglo XIII"; lo que la caracteriza es solamente la "aceleración de los movimientos esbozados mucho antes". Por lo tanto existe una continuidad entre el desarrollo de la Edad Media central y la dinámica que resurge al final de la Edad Media, de tal manera que el impulso que conduce a la conquista de las Américas es fundamentalmente *el mismo* que se ve operar desde el siglo XI. La colonización del ultramar atlántico no es el resultado de un mundo nuevo, que nace en el humus donde se descompone una Edad Media agonizante. Más allá de las transformaciones, las crisis y los obstáculos, es la sociedad feudal la que empuja a Europa hacia mar adentro, siguiendo la trayectoria iniciada desde el alba del segundo milenio.

La Europa medieval hace pie en América

Si se admiten los análisis precedentes, se deberá concluir que es el Occidente medieval el que hace pie en América con la llegada de los primeros exploradores, y posteriormente en la medida que se consolida la colonización. Una Europa que durante mucho tiempo todavía sigue estando dominada por la lógica feudal, con sus actores principales, la Iglesia, la monarquía y la aristocracia (los comerciantes en una posición subalterna), y no una Europa que salió transfigurada de la crisis del fin de la Edad Media y portadora entonces de las luces resplandecientes del Renacimiento y del humanismo, de la racionalidad y de la modernidad, todo suscitado por el desarrollo del aún joven pero ya conquistador capitalismo comercial...

Feudalismo en América Latina: un debate

Calificar de feudales, sin más, a las colonias americanas equivaldría a ignorar el debate suscitado por esta cuestión en los años entre 1950 y 1980, debate que por cierto se mezcló con importantes cuestiones políticas. Efectivamente, la idea de una imposición colonial de tipo feudal, cuyos efectos se prolongarían hasta el tiempo presente, llevó a las ortodoxias comunistas a sostener que América Latina no había alcanzado el estado de desarrollo capitalista, y que por lo tanto convenía, para remediar este retraso, promover una alianza con los partidos burgueses progresistas. Por el contrario, aquellos que afirmaban que América Latina se había integrado al sistema capi-

talista mundial desde el siglo XVI, denunciaban la inutilidad de las estrategias de unión con las burguesías nacionales y proclamaban la actualidad de las revoluciones proletarias y campesinas (Sergio Bagú, Luis Vitale). Los términos de este debate han sido clarificados y rebasados por Ernesto Laclau, quien ha criticado ambas tesis, mostrando los errores de cada una, así como sus fundamentos comunes. Es cierto que André Gunder Frank ha criticado justificadamente la hipótesis de una América Latina todavía feudal, hipótesis que reposa de hecho en las presuposiciones de los liberales del siglo XIX, y ha construido las bases de una teoría de la dependencia. Pero en nada se justificaba sacar de allí la conclusión de que el continente habría entrado en la era capitalista desde el siglo XVI. Esto sería, como señala Ernesto Laclau, confundir el capital con el capitalismo y adoptar una perspectiva circulacionista, contraria a la obra de Marx, uno de cuyos argumentos decisivos, en cuanto que crítica de la economía política, es justamente el desplazamiento del centro del análisis, del ámbito de la circulación hacia el de la producción. En resumen, es posible reconocer los méritos de una teoría de la dependencia, que subraya el vínculo necesario entre el desarrollo de las zonas centrales del sistema y el mantenimiento del arcaísmo en la periferia, sin afirmar por eso que América Latina se había integrado al capitalismo mundial desde el siglo XVI. Y también es posible admitir que la América colonial siguió siendo precapitalista, sin que por eso se haga el juego de las ortodoxias estalinistas: de hecho, situar la integración del continente latinoamericano en el mundo capitalista en el curso del siglo XIX permite disociar el análisis de la época colonial y los problemas del presente.

En los años de 1970, el debate quedó en parte desconectado de sus consecuencias políticas, y numerosas obras se esforzaron por alcanzar una caracterización global de las realidades coloniales americanas. Enrique Semo (1973) analiza la existencia de una formación socioeconómica en la cual el "despotismo tributario, el feudalismo y el capitalismo embrionario se hallan presentes simultáneamente", sin dejar de precisar que este capitalismo embrionario consiste en elementos aislados que "se insertan en los poros de la sociedad precapitalista" colonial. Haciendo hincapié, como antes Ruggiero Romano (1972), en que la conquista instaura relaciones de producción feudales y que las actividades de un grupo de comerciantes no significa la existencia del capitalismo, Marcello Carmagnani (1974) concluye en el carácter feudal de la América colonial, y prolonga ese rasgo hasta mediados del siglo XX, con base en una definición demasiado vaga del feudalismo. En 1973 y 1980, Ciro Cardoso propone una discusión crítica profundizada

e insiste en la necesidad de analizar las especifidades de los diferentes modos de producción coloniales, que no es posible hacer caber en la lista canónica del marxismo dogmático. En los mismos años, Ángel Palerm, al tiempo que reivindica una perspectiva marxista no menos rebelde a la teoría unilineal de la evolución social y a los estériles esquemas ortodoxos, rechaza la noción de modo de producción colonial y se esfuerza por analizar la integración de los "segmentos coloniales" en el seno de un sistema mundial cuyo carácter capitalista postula. Luego, desde los años de 1980, y sin haber llegado a consenso alguno, el debate parece haber quedado por completo adormecido. Esto no es nada sorprendente, si se tienen en cuenta la transformación del contexto intelectual y el descrédito que desde entonces toca a toda reflexión que huela, por poco que sea, a marxismo. En una obra publicada en 1999 (*Para una historia de América*), dos autores ya citados, Marcello Carmagnani y Ruggiero Romano, describen el panorama socioeconómico de la América colonial, absteniéndose de toda caracterización global. Ahora bien, sin pretender que los conceptos del feudalismo y del capitalismo tengan la virtud mágica de explicarlo todo, y dejando claro el rechazo categórico a una visión caricaturesca y unilineal de la historia, reducida a la clasificación de la siniestra Vulgata estaliniana, quiero sugerir que el abandono de este debate inconcluso nos priva de una perspectiva útil para captar en su globalidad y en su larga duración fenómenos históricos de gran importancia.

El problema no concierne solamente a América Latina, sino al periodo moderno en su conjunto. En el caso de Europa misma, o de la economía-mundo de la cual es el centro, en efecto se ha insistido ya sea en el aspecto feudal, ya sea en la tendencia capitalista, a menos que se evoque una fase de transición del feudalismo al capitalismo, fórmula ecuménica que pretende poner a todo el mundo de acuerdo, pero que más bien parece encubrir serias divergencias entre los autores que recurren a ella. Semejante discusión rebasa ampliamente el marco del presente libro, y me limitaré a mencionar algunos elementos que son indispensables aquí. Me remito particularmente a la sólida crítica que Ciro Cardoso hace del concepto de capitalismo comercial, y principalmente de su utilización por parte de Immanuel Wallerstein, cuya obra ha contribuido a reforzar la idea de una economía-mundo que desde el siglo XVI habría sido dominada por una lógica capitalista. Junto con otros, Ciro Cardoso señala que, si bien es posible hablar de un capital invertido en las actividades comerciales en la época, tal cosa no significa en absoluto la existencia del capitalismo, sistema que no se des-

arrolla sino cuando el capital se apodera de la esfera de la producción. Para Marx, el capital usurero y el capital comercial son "formas antediluvianas del capital, que preceden con mucho el modo de producción capitalista", en el cual la producción misma está dominada por el capital y fundada en el trabajo libre y "la separación radical del productor respecto de los medios de producción" ("las condiciones históricas de existencia de éste [el capital, aquí sinónimo de capitalismo] no se dan, ni mucho menos, con la circulación de mercancías y de dinero. El capital surge allí donde el poseedor de medios de producción y de vida encuentra en el mercado al obrero libre, como vendedor de su fuerza de trabajo"). El capitalismo es una organización de la producción, no de la circulación; supone que las reglas del mercado libre se imponen, incluso en la esfera de la producción, de manera que la tierra y la fuerza de trabajo se consideran simple y sencillamente como mercancías. Por lo tanto, la existencia del comercio, incluso desde lejos, constituye su criterio básico, porque de no ser así habría que admitir, como lo observa irónicamente Marx, que el capitalismo existe al menos desde los fenicios. Para Eric Wolf, los comerciantes medievales no son los ancestros directos del capitalismo, y el paso de la riqueza comercial al capital no es un proceso lineal y cuantitativo. En consecuencia, la advertencia de Pierre Vilar sigue siendo vigente: "No debe emplearse sin precaución la palabra *burguesía,* y debe evitarse el término capitalismo mientras no se trate de la sociedad moderna [esto es, contemporánea] en la que la producción masiva de mercancías reposa en la explotación del trabajo asalariado del no propietario por los propietarios de los medios de producción". Asimismo, según Ruggiero Romano, es muy imprudente hablar de capitalismo antes del inicio de la Revolución industrial, lo cual nos conduce una vez más a los fundamentos de la idea de una larga Edad Media.

Una fórmula afortunada de Eric Hobsbawm sintetiza bien la perspectiva adoptada aquí. Según el historiador inglés, antes del siglo XVII —que él considera el momento crucial de la crisis del feudalismo y la transición al capitalismo—, todos los rasgos de la historia europea que "tienen un sabor a revolución 'burguesa' o 'industrial'" no son otra cosa que "el condimento de un plato esencialmente medieval o feudal". Esta impecable metáfora subraya la necesidad de un análisis global, en términos de sistema. Invita a hacer la crítica de las concepciones duales de la época moderna (por un lado, una economía de autosubsistencia todavía feudal, por otra parte una economía de intercambio ya capitalista), pero también de las teorías más sofisticadas que igualmente razonan en términos de actividades susceptibles

de ser separadas unas de las otras, aislando así una esfera considerada capitalista, al lado del mundo de la autosubsistencia y de una economía de mercado elemental (Fernand Braudel). En efecto, sería engañoso atribuirle a una esfera particular de actividad su verdadero significado, sin integrarla a la lógica global del sistema social del que forma parte. Los parecidos aparentes entre elementos aislados, ubicados en realidad en sistemas diferentes, constituyen uno de los factores de error más serios al cual están expuestos los historiadores ("la distinción real de las etapas de la evolución histórica se expresa de manera mucho menos clara y unívoca en los cambios a los cuales son sometidos los elementos parciales aislados, que en los cambios de su función en el proceso conjunto de la historia, de sus relaciones con el conjunto de la sociedad", Georg Lukàcs). Es aquí donde el concepto de modo de producción puede resultar útil, por su notable virtud englobadora. Por poco que se le entienda en su significación más extensa —y no en el sentido restricto de formas concretas de organización productiva, susceptibles de combinarse en una misma formación socioeconómica—, no designa otra cosa que la lógica global de un sistema social, que da sentido a sus diferentes componentes mediante la determinación de las relaciones que los unen (como lo sugiere Ángel Palerm, hay que concebir el concepto de modo de producción como un instrumento analítico eminentemente abstracto, como un modelo interpretativo provisto de una fuerte virtud heurística, pero que no podría pretender la descripción del conjunto de los aspectos de una sociedad determinada: es por esto que la identificación de las características fundamentales de un modo de producción, por decisivo que sea, no exime para nada del análisis detallado de sus configuraciones particulares y sus dinámicas propias). Para regresar a la expresión de Eric Hobsbawm, conviene por lo tanto, sin negar la presencia de ingredientes susceptibles de asumir posteriormente un valor nuevo, reconocer que al menos hasta el siglo XVII "la preeminencia general de la estructura feudal de la sociedad" logra mantenerse y evitar que estos ingredientes contribuyan a la formación de una nueva cocina capitalista...

¿Una definición del feudalismo?

De lo anterior puede deducirse que la noción de capitalismo no es más aplicable a la América colonial que a la Europa de entonces. Pero nada indica todavía que le conviene más la noción de feudalismo. No es posible llegar a

tal conclusión sin analizar en qué medida las características fundamentales de la sociedad feudal de Occidente se reproducen en el mundo colonial. Por lo tanto no resulta inútil proponer, a falta de una definición *stricto sensu* del feudalismo, una síntesis de los principales elementos analizados en los capítulos anteriores.

La sociedad medieval es una sociedad compleja, cuya estructura resulta del entrelazamiento de relaciones múltiples. En ésta pueden identificarse algunas articulaciones principales (señores/productores dependientes, clérigos/laicos, nobles/no nobles), y otras cuyo papel es importante sin ser tan fundamental (complementariedades y tensiones entre ciudades y campo; complicidad-rivalidad entre el clero y la aristocracia, la monarquía y la aristocracia, la Iglesia y la monarquía), y finalmente otras que, por ser con frecuencia muy visibles, están claramente sometidas a las precedentes (estructuración vasallática y luchas internas en el seno de la aristocracia, alianzas y enfrentamientos entre los diferentes poderes políticos; unidad y diferenciación social de las comunidades aldeanas; identidades cívicas y luchas entre los grupos urbanos; conflictos y divergencias al interior de la Iglesia —alto/bajo clero; regulares/seculares; órdenes tradicionales/nuevas; franciscanos/dominicos; tendencias institucionales/tendencias evangélicas, radicales/moderados, etcétera)—. Aquí he de limitarme a lo esencial, que no explica tanto la proliferación circunstancial o la contextura de las experiencias (con frecuencia del orden de las tensiones secundarias) como las estructuras más profundas y las evoluciones menos perceptibles en lo inmediato. Aun cuando los vínculos vasalláticos desempeñan un papel en la diseminación del poder de mando hasta en los señoríos, no definen más que las relaciones en el seno de la clase dominante, es decir el 1 o 2% de la población. Al contrario, la relación de *dominium* y la posición dominante de la Iglesia son los dos elementos fundamentales que permiten definir al feudalismo como modo de producción e, indisolublemente, de reproducción social (he de precisar que rechazo la dualidad infraestructura/superestructura, en la cual no sería posible introducir el papel de la Iglesia sin inútiles contorsiones, y sobre todo porque el concepto de modo de producción, en el sentido ya indicado, tiene la ventaja de captar una lógica social tan global como es posible que sea, para lo cual una división en niveles superpuestos sólo puede ser un obstáculo).

El *dominium* (la relación entre los señores y los productores dependientes) se caracteriza por el hecho de que los dominantes "ejercen de manera simultánea el poder sobre los hombres y el poder sobre las tierras" (Alain

Guerreau). Aun cuando su intervención directa en la producción queda muy limitada, la dominación de los señores se afirma mediante su articulación con esas entidades fuertemente integradas y ampliamente autónomas que son las comunidades aldeanas. Se suele tratar de explicar la dominación señorial hablando de una convergencia de la propiedad de la tierra (poder económico) y de la autoridad pública (poder político) en manos de los mismos hombres, pero estos conceptos pierden toda pertinencia desde el momento en que opera la fusión que caracteriza al *dominium*. Por la misma razón, hay que ir más allá de la definición según la cual el feudalismo estaría fundado en la extracción de la renta, gracias al empleo de la famosa "coerción extraeconómica" mencionada por Marx (por ejemplo, dice Ernesto Laclau, "el excedente económico es producido por fuerza de trabajo sujeta a coacciones extraeconómicas"). En semejante contexto la noción de economía no tiene sentido y por lo tanto resulta tan imposible aislar una esfera específicamente económica como un ámbito extraeconómico (por lo demás, la noción de coerción extraeconómica corre el riesgo de ser asimilada al empleo de la fuerza, cosa que no es un elemento determinante, ni discriminador, para caracterizar las realidades feudales). Lo que es claro es que la extorsión del sobretrabajo entonces no se funda ni en la propiedad del trabajador (esclavitud), ni en la venta libre de la fuerza de trabajo (asalariado), ni tampoco en la imposición de un deber hacia un poder de Estado exterior a las comunidades productoras (tributo). En el feudalismo, la extorsión del sobretrabajo opera como efecto de la "fusión del poder sobre las tierras y del poder sobre los hombres", mediante un conjunto de obligaciones que se imponen localmente, y a pesar de que los productores disponen prácticamente del uso de los medios de producción que necesitan (sin embargo, no diré con Ernesto Laclau que "la propiedad de los medios de producción permanece en manos del productor directo", pues como lo ha señalado Edward Thompson, "el concepto central de la costumbre feudal no era el de propiedad, sino el de obligaciones recíprocas"). Lo que caracteriza a la dependencia feudal es que es indisolublemente económica, jurídica, política y social, de manera que no puede decirse que es económica, ni jurídica, ni política, ni social. La dependencia feudal presenta así un carácter a la vez local (de ahí su dimensión interpersonal) y "total" (medida de una eficacia bien atestiguada), al mismo tiempo que demuestra ser relativamente equilibrada (puesto que concede a los productores el empleo parcial de los medios de producción y autoriza la afirmación comunitaria de las aldeas y su diferenciación interna). Por último, la fusión del poder sobre los

hombres y el poder sobre las tierras que caracteriza al *dominium* tiene como consecuencia y por condición la vinculación tendencial de los hombres con la tierra, en unidades de residencia y de producción fuertemente integradas, en el seno de las cuales se ejerce lo esencial de las relaciones de explotación y de dominación impuestas tanto por la aristocracia laica como por la Iglesia.

La Iglesia es la institución dominante de la sociedad feudal, su pivote y su principal fuerza motriz. No solamente el clero constituye el orden dominante del feudalismo, pues dispone de una riqueza material que no tiene igual más que en su poder espiritual, sino que también la Iglesia, como institución consustancial a la cristiandad, define lo esencial de las estructuras necesarias para la organización y la reproducción de la sociedad, es decir, también para su proyección hacia su ideal, que es la salvación individual y la realización perfecta de la Iglesia celeste. Aquí sólo subrayaré el papel que desempeña la Iglesia en la definición de las estructuras espaciales de la Europa medieval (véase el capítulo II de la segunda parte). En efecto, la instalación de la red parroquial constituye un elemento determinante del proceso de encelulamiento; y la reorganización de las aldeas en torno a las iglesias y los cementerios desempeña un papel fundamental en la vinculación de los hombres con la tierra, indispensable para el buen funcionamiento de la relación de *dominium*. En este sentido, las unidades de residencia y de producción que conforman las comunidades aldeanas (sobre las cuales se injerta el dominio señorial) también son, al menos de manera tendencial, aquellas donde se ejercen, con la mediación clerical, las relaciones entre los hombres y las fuerzas que rigen el universo, cosa que contribuye al carácter fuertemente integrado que acabamos de reconocerles. La presencia de los cementerios en el centro de las ciudades o aldeas es tan importante que puede considerarse como un síntoma, inclusive como un marcador específico de la sociedad feudal. Por lo tanto, no hay nada sorprendente en constatar que es a partir de la segunda mitad del siglo XVIII cuando los cementerios se relegan al exterior de las zonas habitadas, donde también la Antigüedad los había relegado. El feudalismo llega a su fin cuando los muertos, que la Iglesia había colocado en el centro del espacio social, retornan a las afueras de las ciudades y las aldeas.

Añadiré dos comentarios complementarios. Al contrario de la visión tradicional que no ve en él más que inmovilidad y estancamiento, el feudalismo es un sistema dinámico. Aparte de los elementos de crecimiento y de expansión que lo caracterizan, sobre todo en su fase de apogeo (siglos XI a XIII), es

capaz de producir en su mismo seno importantes modificaciones. Por lo tanto, en la lógica misma del feudalismo está el suscitar su propia transformación, sin por eso negarse a sí mismo, de manera que no debería de sorprender que se le pueda observar con rasgos distintos según las fases de su larga carrera. Uno de los efectos importantes de la dinámica feudal, visible desde el final del siglo XI, es el desarrollo del comercio, de las ciudades y de las actividades comerciales, artesanales y banqueras. La existencia de intercambios comerciales y de ciudades no es un hecho exterior a la lógica del feudalismo. Al contrario, la monetización creciente y el crecimiento de los mercados urbanos son suscitados por la dinámica misma de los señoríos, de manera que el feudalismo y el crecimiento del comercio y de las ciudades van a la par. Por lo demás, según Eric Wolf, una característica de numerosos sistemas precapitalistas es su asociación con el desarrollo de la riqueza comercial, al mismo tiempo que limitan estrictamente el poder y la influencia de los comerciantes. Así, el sistema feudal admite la existencia de un grupo social encargado de los intercambios y tolera incluso los valores que le son propios, en la medida en que éstos permanecen sometidos a la lógica eclesial y a los ideales aristocráticos. Sea cual fuere el poder que llega a alcanzar puntual y localmente, este grupo social tiene que permanecer en una posición subordinada, garantizada por el esquema de las tres órdenes, y sobre todo le será negado "el más mínimo impacto en la organización social y particularmente en los modos de dominación y punción del sobretrabajo" (Alain Guerreau). Durante toda la (larga) Edad Media, el auge del comercio y de la producción artesanal se mantiene en el marco del sistema feudal, debiéndose situar la verdadera ruptura al final del siglo XVIII, cuando la economía política proclama el mercado libre, supuestamente autorregulado y tendiente a la homogeneidad.

La dinámica del sistema feudal también conduce, a partir del siglo XII, a una reafirmación de los poderes monárquicos, principescos (en el caso de Alemania, principalmente) y urbanos (sobre todo en Italia). Suele verse en esto una evolución contraria a la lógica feudal, sobre todo si se considera que este proceso conduce, ya en el siglo XIV, a la formación de los Estados modernos y su triunfo sobre un feudalismo definido en términos jurídico-políticos. No obstante, la reaparición del Estado, en cuanto que institución que tiene el monopolio de la violencia legítima en un territorio dado, no se produce sino hasta el siglo XVII, en el mejor de los casos. Hasta entonces, el reforzamiento de los poderes monárquicos no provoca una ruptura de los marcos del sistema feudal. Por ende es posible admitir que una característi-

ca del feudalismo consiste en la existencia de una tensión entre monarquía y aristocracia, tensión marcada por una mezcla de connivencia y competencia, susceptible de equilibrar diversamente sus relaciones y sus respectivas prerrogativas, aunque sin conducir a la verdadera alternativa (la nobleza o la monarquía), de la cual saldrá finalmente el Estado. Crecimiento de los poderes monárquicos, pero sin Estado; crecimiento de los intercambios, pero sin mercado: éstos son los dos aspectos más visibles de las transformaciones inducidas por la dinámica del sistema feudal, pero sin alcanzar el punto de ruptura que pudiera obligar a una reconfiguración completa de la estructura social.

Esbozo de comparación entre la Europa feudal y la América colonial

Es posible, con base en las características del feudalismo resumidas de esta manera, esbozar una comparación con las realidades coloniales americanas. Tendrá que ser excesivamente somera y aproximativa (más aún porque el autor se aventura lejos de su universo de conocimientos habitual). En todo caso, esta tentativa no pretende explicar la complejidad del mundo colonial; su única ambición es desprender algunos rasgos masivos y proponer una hipótesis general, cuyo eventual interés sería ayudar a aproximarse a estas realidades con mayor eficacia.

¿Se reprodujo en el mundo colonial la relación de *dominium*, es decir, la fusión del poder sobre la tierra y el poder sobre los hombres? La respuesta es claramente negativa. Ciertamente, a los conquistadores, ya sea que fueran nobles o no lo fueran, los animaba en lo esencial un ideal aristocrático, característico de la hidalguía ibérica (Ruggiero Romano). Hicieron todo lo posible por duplicar en América el sistema feudal europeo. Bernal Díaz del Castillo da una prueba nítida de esto, cuando se refiere a la Reconquista y a las tierras que por entonces fueron concedidas a los nobles españoles, para afirmar que los conquistadores debían ser recompensados del mismo modo, es decir, mediante la entrega de feudos:

> Y así cuando Granada fue conquistada [...] los reyes dieron tierras y señoríos a todos los que les ayudaron en las guerras y las batallas. He recordado todo esto a fin de que, si se miran los buenos y numerosos servicios que nosotros hicimos por el rey nuestro señor y por toda la cristiandad, y que se las ponga en una balanza, y cada cosa se pese según su justo valor, se verá que nosotros somos

dignos y merecemos ser recompensados como los caballeros que más arriba h
mencionado.

Pero lo que reciben es la encomienda, mediante la cual la corona colo-ca bajo su control a la población indígena de un territorio dado, y les otor-ga el derecho de exigir de ésta un tributo en productos y en trabajo.

Ha sido ampliamente discutido el carácter feudal o no de la encomienda Por un lado, es posible afirmar que se trata de una institución de tipo feu-dal (en el sentido restringido del término), puesto que la encomienda es un bien concedido por una autoridad superior en recompensa de un servicio esencialmente militar (Solórzano Pereira, en su *Política indiana*, de 1647 admite la validez de la comparación entre encomienda y feudo, y establece una identificación con los feudos llamados "irregulares"). Por lo demás es típico de la lógica feudal que, a pesar de que la corona española, alecciona-da por la experiencia desastrosa de la colonización de las islas del Caribe intenta evitar la instalación de la encomienda durante la conquista del con-tinente, finalmente se vea obligada a hacerlo, pues no tiene otra manera de retribuir a los conquistadores y de esforzarse por mantener su fidelidad indispensable para el control de los territorios conquistados. Igualmente característico de la dialéctica feudal es el empeño de la corona en limitar las prerrogativas de los encomenderos (principalmente mediante las Leyes Nuevas de Indias de 1542), y particularmente en frenar la trasmisión here-ditaria de la encomienda, mientras que sus beneficiarios luchan por anular legalmente estas limitaciones o por esquivarlas en la práctica. Los historia-dores siguen debatiendo el impacto de la encomienda y su vigencia rea —su papel decrece de manera patente a partir de finales del siglo XVI— pero es claro que se funda en una tensión, característica del feudo, entre dos lógicas: una favorable a quien recibe el bien, y otra a quien lo concede. Es cierto que la corona española dispone por entonces de la suficiente fuerza como para bloquear de manera significativa, aunque no sin dificultades, la deriva feudal de la encomienda y del mundo colonial (como lo prueba el des-crédito que cae sobre los principales actores de la Conquista, empezando por Colón y Cortés). Pero a pesar de todo permanece demasiado débil como para escapar a la lógica de la concesión feudal y evitar agotar sus fuerzas en la lucha contra las tendencias centrífugas inducidas por ésta.

No obstante, como lo ha demostrado Silvio Zavala, la encomienda no está fundada en la propiedad territorial, sino en un derecho tributario que pesa sobre la población indígena. Esto acarrea una marcada diferencia con

el sistema feudal. En efecto, a los encomenderos se les reconoce un poder sobre los hombres que están bajo su protección: su "misión" consiste en cuidar de ellos (de la misma manera que el señor feudal justifica su dominación con la protección que otorga a los dominados), de asegurar el respeto del orden y la difusión de la fe, y están autorizados para aprovecharse de este "servicio rendido" para imponer un tributo, al principio sobre todo en forma de trabajos forzados, aunque también en productos o en dinero. Sin embargo, los encomenderos no logran apropiarse del poder sobre las tierras: hasta el final del periodo colonial y a pesar de todos los ataques, las comunidades indígenas conservan en lo esencial su posesión, bajo la protección de la corona, a quien le interesa la percepción del tributo real que supone la preservación mínima de las poblaciones y de sus medios de producción. Se ve pues que los encomenderos no tienen la posibilidad de reproducir la fusión del poder sobre los hombres y el poder sobre las tierras que constituye el meollo del *dominium* feudal. El hecho de que a sí mismos se denominen "señores de vasallos" (siendo estos últimos los indígenas, considerados como vasallos de la corona) indica a la vez su pretensión de reproducir una dominación de sabor feudal y señorial, así como los límites de ésta, puesto que se ejerce exclusivamente sobre los hombres. Como lo reconoce un encomendero en 1578, "por estos lugares, quien no tiene indios, nada tiene".

Así, la encomienda, mediante la cual se impone el poder de los recién llegados sobre las poblaciones indígenas, no reproduce sino parcialmente la dominación feudal, lo cual equivale a decir que se distingue de ésta fundamentalmente. Sin embargo, sería necesario evocar aquí otras formas de trabajo forzado, las cuales constituyen tal vez una característica profunda y duradera de la dominación colonial (Marcello Carmagnani). Así, cuando la obligación del trabajo que se debe a los encomenderos es impugnada por la corona en el curso del siglo XIV, el sistema del repartimiento lo releva. A partir de entonces toca a los oficiales reales (corregidores, jueces y repartidores) asignar las jornadas de trabajo que los indígenas deben a los encomenderos mismos, pero también a los dueños de minas o de tierras, o aún para otras necesidades. Los representantes de la corona por tanto aparecen como los garantes de la extorsión y de la repartición del trabajo forzado de los indígenas, para el mayor beneficio de las élites españolas. Hay que mencionar por otra parte la importancia creciente de la hacienda (o finca), que aparece en el siglo XVII y lentamente se desarrolla hasta alcanzar un papel dominante durante el siglo XIX. A la inversa de la encomienda, ésta se funda en la apropiación directa de las tierras, pero en principio no incluye un poder

sobre los hombres. En la hacienda, el trabajo teóricamente es libre y se remunera con un salario; pero en este caso se da un proceso de "acasillamiento" de los trabajadores (peones "acasillados"), quienes disponen de parcelas a cambio de prestaciones en trabajo, mientras que diferentes prácticas, como la de las compras obligadas en la tienda del patrón (tiendas de raya), que provocan un endeudamiento finalmente hereditario, imponen un vínculo forzado con la tierra (Ruggiero Romano y Marcello Carmagnani dan a la hacienda el calificativo de "institución medieval"). Finalmente, la hacienda, más que la encomienda, es el sitio donde se reconstituye de manera subrepticia, particularmente en las zonas más periféricas, donde sobrevive a veces hasta la segunda mitad del siglo XX, una forma de poder que a la vez se ejerce sobre los hombres y sobre la tierra, y que presenta notables afinidades con la dominación feudal, aun cuando por entonces se ejerce en un contexto globalmente diferente. Jamás plenamente realizada, la fusión del *dominium* feudal aparece, sin embargo, como una tentación siempre vigente en los mundos colonizados, como una ribera lejana tan obsesiva como inaccesible.

Respecto del papel de la Iglesia, la comparación es mucho más fácil. Hacer la lista de las semejanzas entre la Iglesia colonial y la Iglesia medieval sería lo mismo que describir nuevamente a esta última, casi en su totalidad: riqueza material e inmensidad de tierras poseídas, estructuración interna del clero, papel de las órdenes mendicantes, doctrinas y rituales esenciales, formas de evangelización, predicación y confesión como instrumentos de control social, importancia del culto de los santos y de las imágenes... Pero conviene dar su lugar a las particularidades y a las creaciones originales de una época marcada por el control disciplinario de la Contrarreforma y sus expresiones barrocas, y luego por la afirmación de una especificidad mestiza y criolla. Además, la Iglesia colonial se ve confrontada a sociedades y cosmovisiones indígenas originales (siendo la concepción de la persona uno de los aspectos más obstinadamente cerrados a la aculturación, lo cual no sucedió en el caso del paganismo antiguo). Y si la destrucción de los sitios y la prohibición de los ritos prehispánicos, así como la imposición de concepciones occidentales, constituyen uno de los aspectos más masivos, no es posible ignorar la existencia de formas variadas de *interacciones desiguales* entre el cristianismo y las culturas indígenas (parece preferible esta expresión a la de sincretismo). El remplazo de los lugares de culto y de las divinidades indígenas por santuarios cristianos y por figuras de Cristo, de la Virgen y de los santos es un fenómeno ciertamente propicio para una rápida evangelización, aunque ambiguo, puesto que favorece al mismo tiempo

la persistencia de creencias antiguas bajo el ropaje cristiano, lo cual ciertos prelados no dejaron de observar, desde el siglo XVI (así Sahagún califica de "invención satánica" la asimilación de Tonantzin y de la Virgen, en el Tepeyac). La reinterpretación de los elementos cristianos en función de las creencias indígenas, con frecuencia imperceptible, conduce a veces a malentendidos abiertos, a la sazón denunciados por los clérigos (por ejemplo, cuando prohíben la representación de los santos con sus símbolos animales, los cuales los indígenas interpretan como imágenes de un doble anímico). Por último, si bien los principales cultos prehispánicos, asociados con el poder de los gobernantes y los grupos dominantes, quedaron rápidamente desarticulados, otros rituales, practicados por las comunidades campesinas, persistieron de manera oculta (sacrificios de animales, "ídolos" escondidos atrás de los altares, uso de lugares sagrados como las cuevas y los cerros). La Iglesia colonial tuvo que realizar adaptaciones particulares, integrando en sus rituales ciertos aspectos de la cultura indígena, admitiendo algunas de sus formas de expresión (por ejemplo, al arte plumario) o adaptando espacios arquitecturales inéditos (como las capillas abiertas). Aun así, aunque producen resultados que en parte son originales, tales procedimientos de antiguo son característicos de la Iglesia. Las estrategias de lucha contra el paganismo y la idolatría (satanización, destrucción, sustitución) son más que milenarias, y las técnicas de aculturación más eficaces fueron perfeccionadas durante la Edad Media (culto de los santos y las imágenes, modelos de predicación y de confesión, nemotécnicas destinadas a la catequesis), así como la preocupación por dar caza a las "supersticiones", las cuales tanto en el Viejo como el Nuevo Mundo pronto se asimilaron a la brujería y al pacto con el diablo.

Así, aun cuando la incorporación rápida de un continente entero a la Iglesia cristiana es un fenómeno inédito, las adaptaciones y las creaciones originales se ubican en un marco que es, en lo esencial, el de una reproducción y una continuidad. El papel que desempeña la Iglesia en el mundo colonial es, pues, ampliamente comparable al que se ha podido observar en la Europa medieval. Según Antonio Rubial,

> [...] de todos los sectores sociales, la Iglesia era el que tenía una mayor cohesión estamental, reforzada por una fuerte presencia económica y política. Exención tributaria, tribunales especiales y una serie de fueros y privilegios que venían de la Edad Media hacían de los clérigos los miembros más destacados de la sociedad. Su control sobre la doctrina, la liturgia y la moral, y a través de ellas

sobre el arte, la imprenta, la educación y la beneficencia le daban a la Iglesia una excepcional influencia social y cultural.

Al respecto, la posición del clero colonial puede aparecer más dominante todavía que en Occidente, si se considera en particular que la inmunidad eclesiástica se mantiene intacta a lo largo de todo este periodo, o también el hecho de que la Iglesia es con mucho la principal institución dispensadora de crédito y que de esta manera desempeña un papel clave en las actividades productivas y comerciales del mundo colonial. Por ello Felipe Castro puede concluir con toda claridad:

> La Iglesia fue *el verdadero pilar del régimen colonial* [...] Contribuyó decisivamente a crear, difundir y reproducir las normas y valores que mantuvieron la estabilidad social y política del virreinato durante casi tres siglos. No en balde el obispo Abad y Queipo, vocero de los intereses de la Iglesia a finales de la Colonia, reclamaría para el clero los títulos de conquistador y conservador de las conquistas.

No se podría expresar de mejor manera que en el mundo colonial la Iglesia es la institución dominante y estructuradora, de conformidad con una de las dos características principales del feudalismo. Una prueba espectacular de esto se da a finales del siglo XVIII: cuando los Borbones de España, en su esfuerzo por instaurar en las colonias un verdadero Estado moderno, atacan los fundamentos de la dominación eclesial, y no hacen otra cosa que precipitar el levantamiento independentista y el derrumbe del sistema colonial (Nancy Farriss). La supresión de la inmunidad eclesiástica, iniciada por Carlos III y que llega a ser completa en 1812, así como la incautación en 1804 de los bienes de la Iglesia para beneficio de la corona, explican en gran parte la participación activa de numerosos clérigos en las luchas de independencia, y el hecho que varios de ellos desempeñaron un papel decisivo en la movilización popular y su transformación en un levantamiento armado contra el sistema colonial. Un testigo inglés de la época pudo describir este movimiento como una "insurrección del clero", una de cuyas reivindicaciones más ardientes era el restablecimiento de la inmunidad eclesiástica. Finalmente, la independencia sólo se obtiene, en 1821, gracias al apoyo unánime del clero, que obtiene la restauración de sus privilegios y se muestra más fuerte que nunca. Así, de las reformas borbónicas, que rompieron la colusión entre la corona y la Iglesia que era consustancial al or-

den feudocolonial, resultó que la gestación del México independiente estuvo paradójicamente imbricada con la defensa de los intereses de la institución que había sido el pilar del sistema anterior; por lo tanto, no pudo lograr más que una ruptura parcial con éste. De hecho, durante la primera mitad del siglo XIX la Iglesia conserva lo esencial de su poder. Las tentativas para limitar su influencia no tienen más que efectos limitados, y los líderes liberales, como José María Mora, ven en ella el indispensable cemento de la unidad nacional. Es solamente con las Leyes de Reforma, entre otras la Ley Juárez de 1855, que suprime finalmente la inmunidad eclesiástica, y con la Constitución de 1857, que tiene lugar el combate decisivo contra la Iglesia (al mismo tiempo que interviene la fase decisiva de la transición al capitalismo, que Ciro Cardoso sitúa entre 1854 y 1880). Para los reformadores resulta claro que la construcción del Estado es imposible mientras exista una institución más poderosa que él, y Melchor Ocampo, por ejemplo, explica que las Leyes de Reforma no tienen otro fin que el de restituirle al Estado el derecho de gobernar a la sociedad. Esto indica bastante bien el papel central de la Iglesia en la estructura social anterior, así como la supervivencia de ésta hasta el tercer cuarto del siglo XIX. También es la confirmación del principio según el cual no puede existir un verdadero Estado mientras la Iglesia ocupe una posición dominante. Su construcción supone pues una lucha radical para minar los fundamentos del poder de la institución eclesial.

Para regresar a los inicios del periodo colonial, la Iglesia desempeñó un papel decisivo para instaurar, junto con la corona, un orden colonial más estable que el caos destructor al que tendían las exacciones y excesos sin medida de los conquistadores y los primeros encomenderos. Aquí quiero insistir en su contribución al establecimiento de los marcos espaciales del mundo colonial. No sólo procede por entonces a la "sacralización del espacio" (Antonio Rubial), es decir, a la formación de un conjunto de grandes santuarios destinados a estructurar el espacio y a borrar la geografía sagrada prehispánica, sino que asegura sobre todo la reorganización general del hábitat, concentrando a las poblaciones indígenas y desplazándolas de los principales lugares que anteriormente ocupaban, no sin abolir la estructura de las entidades territoriales prehispánicas (reducciones y congregaciones de pueblos). Sería posible ver en este proceso, que se completa en los años de 1550 en la provincia de Guatemala bajo la férula directa de los clérigos y que se lleva a cabo de manera más lenta y menos radical en la Nueva España, una especie de caricatura del encelulamiento de la Europa de los siglos XI a XIII. Por supuesto existen importantes diferencias, vinculadas principal-

mente con el hecho de que el fenómeno aquí no está asociado con el establecimiento de señoríos y de que la red parroquial, simultáneamente instaurada, es allí mucho menos densa. Pero por lo menos se deja sentir la experiencia secular de la Iglesia que, habiendo contribuido de manera decisiva a la estructuración espacial de la sociedad feudal, sabe muy bien —por instinto histórico, se podría decir— que una dominación de tipo feudal debe fundarse imperativamente en una organización específica del hábitat y del espacio.

Además, las nuevas aldeas indígenas, con su plaza central donde se alza la iglesia, no dejan de ser un eco del modelo occidental, más aún porque en el centro de las ciudades y aldeas coloniales no solamente se encuentra la iglesia, sino también el cementerio. Tal ubicación de los muertos en el corazón del espacio de los vivos, de conformidad con la lógica del feudalismo, constituye una transformación radical de los usos prehispánicos, hasta el grado de que ciertos misioneros notaron que los indígenas "no querían entrar en la iglesia, porque era la casa de los muertos" (Elsa Malvido). Aun cuando conocerá ritmos de difusión variables y limitaciones, esta disposición espacial se volvió tan característica de la sociedad colonial que su impugnación, al finalizar el periodo, tropezó con tremendas resistencias y sólo pudo avanzar con extrema lentitud. Conforme al proceso iniciado en Europa desde mediados del siglo XVIII, el decreto emitido en 1787 por Carlos III ordena la creación y la utilización exclusiva (salvo derogación) de cementerios situados afuera de los espacios habitados. Pero, tanto en las colonias como en la misma España (donde el primer cementerio extramuros madrileño se crea en 1809 y donde la mayoría de las iglesias parroquiales siguen conservando una función funeraria hasta mediados del siglo XIX), la medida no surte efectos inmediatos. En la capital de la Nueva España, la preocupación sanitaria que mueve a los partidarios ilustrados de los nuevos usos funerarios, ciertamente conduce a la creación de un primer cementerio extramuros por el arzobispo Núñez de Haro, desde 1786, pero éste no podía responder a una amplia demanda y su utilización permaneció limitada. De hecho, aunque la utilización de los cementerios eclesiásticos extramuros se desarrolla poco a poco, las autoridades deberán llevar a cabo a lo largo de todo el siglo XIX una batalla contra la práctica de las sepulturas en las iglesias o los cementerios de las parroquias y en los conventos situados dentro del núcleo urbano, mediante prohibiciones tan reiteradas como ineficaces. Además, a pesar de diversos informes sobre el estado sanitario catastrófico de estos cementerios y a pesar de la aprobación de diversos proyectos, las autori-

dades de la ciudad de México fueron incapaces durante todo este periodo de crear un cementerio general municipal extramuros, cosa que habría chocado con los intereses del clero. Lo mismo sucede *a fortiori* en las zonas menos centrales del mundo colonial, donde se puede observar una cronología por lo menos igualmente extendida (por ejemplo, en Saltillo, donde el primer cementerio extramuros data de 1825, lo cual no hace más que dar inicio al lento proceso de abandono de los cementerios que se utilizaban de antiguo, o también en San Cristóbal de las Casas, donde los cementerios situados alrededor de la catedral y los conventos principales no son transferidos fuera de la ciudad sino en los decenios de 1850 y 1860). Así, la lucha para abolir el sistema funerario feudocolonial habría de durar más de medio siglo, y es solamente a mediados del siglo XIX cuando se puede dar por terminada, cuando conjuntamente concluyen tanto el proceso de rechazo de los muertos fuera de los espacios habitados, como la transferencia del control de los lugares de sepultura y de las obligaciones funerarias, que pasa del clero al Estado (la ley de creación del Estado civil data de 1857 y la de la secularización de los cementerios de 1861). En total, si bien la historia de las prácticas funerarias y de los cementerios puede considerarse como un marcador del feudalismo, según la hipótesis que he formulado, aquí podría haber una confirmación del carácter feudal de la sociedad colonial y de la permanencia de este rasgo hasta los años de la Reforma, los cuales en México pueden considerarse como los de la transición al capitalismo.

Añadiré que la organización espacial de las aldeas indígenas (pueblos de indios), unida a las reglas que se les imponen (especialmente un gobierno local calcado del modelo castellano) y a los elementos que a cada uno les confieren una identidad específica (en primer lugar, el culto de su santo patrón), logra imponer un rasgo fundamental de la lógica feudal que los encomenderos no fueron capaces de obtener: la vinculación tendencial de los hombres con el terruño (su realización práctica jamás es total, pero es significativo observar que la obligación tributaria se encuentra indefectiblemente ligada al pueblo de origen, incluso en caso de cambio de residencia). Es verdad que no se le puede atribuir todo el mérito a la Iglesia, en vista del hecho de que las sociedades mesoamericanas eran ya sociedades de agricultores sedentarias, provistas de una organización espacial estable y fuertemente articulada (en cambio, en las zonas áridas americanas, donde los indígenas eran nómadas, no es posible implantar la encomienda y la Iglesia misma no logra sino a costa de grandes esfuerzos y tardíamente estabilizar las poblaciones). Pero, sea cual fuere el apoyo de las experiencias anteriores

a la Conquista, fue la Iglesia la que se encargó de la reestructuración espacial de territorios y poblaciones, y pudo imponer una vinculación tendencial de los hombres a su tierra, de conformidad con la lógica feudal.

Faltan por considerar las dos características secundarias del feudalismo. La primera se relaciona con el hecho de que el equilibrio propio de la tensión entre la monarquía y los dominantes laicos se modifica mucho con el paso de los siglos, pero sin que esto provoque un rompimiento con la lógica feudal. Respecto de las colonias españolas, es necesario señalar la debilidad estructural de la nobleza: la alta nobleza titulada es allí casi inexistente hasta el siglo XVIII (apenas agrupa por entonces, en la Nueva España, a un centenar de familias), mientras que los hidalgos y encomenderos, cuya situación se degrada desde el siglo XVII, con frecuencia no poseen ni los orígenes ni los medios materiales que puedan corresponderse con su deseo de distinción. No obstante, la corona no logra sino difícilmente sacar partido de esta situación, y por lo general no puede imponer sino muy parcialmente sus leyes y reglamentos, al término de largos periodos de conflicto y de negociación. La naturaleza feudal de la contradicción entre la monarquía y la élite laica aparece más claramente aun cuando se considera que, para garantizar una relación de fuerzas que le sea favorable, y especialmente para frenar una auténtica deriva señorial, la corona española tiene que apoyarse en la Iglesia (de ahí su apoyo, hasta cierto punto, a Las Casas, por ejemplo). Este doble aspecto —la relativa debilidad de la nobleza y la fuerza de la Iglesia, que favorece a la corona— parece arrojar luz sobre el hecho de que en el régimen colonial, la fusión característica del *dominium* no se realiza y que el vínculo de los hombres con la tierra quede más bien asegurado por la acción organizadora de la Iglesia. Al mismo tiempo hay que concluir, con Felipe Castro, en la "virtual inexistencia del aparato del Estado" en la Nueva España, desde el momento en que sus características principales son la ausencia de toda fuerza militar auténtica y la corrupción de la burocracia, que deja la aplicación de las decisiones reales en las manos de individuos movidos por poderosos intereses personales (en primer lugar, los múltiples mecanismos de fraude injertados en la recolección del tributo y que permiten el enriquecimiento considerable de los funcionarios reales). Ciertamente, no puede ignorarse que el equilibrio de las fuerzas se modifica durante los tres siglos del periodo colonial. Si desde los años de 1620 la crisis de una parte de Europa y las dificultades de la monarquía española debilitan el control sobre las colonias, favoreciendo en particular la formación, con frecuencia ilegal, de las haciendas, se puede comprobar desde mediados del

siglo XVIII, sobre todo con las reformas de Carlos III, una clara recuperación del control. Burocracia real más eficaz y mejor controlada, presión fiscal acrecentada y explotación colonial sistemática: todo indica la voluntad de instaurar un verdadero poder de Estado. Pero este esfuerzo, que trastorna el equilibrio instaurado desde el inicio de la Conquista y choca a la vez con la Iglesia, los hacenderos y las comunidades indígenas, no hace más que precipitar la destrucción del orden colonial. Por lo tanto, es patente que este orden suponía un poder monárquico lo bastante maduro como para atraerse el tributo y evitar una nueva deriva feudal, pero cuya alianza imprescindible con la Iglesia iba a la par con la ausencia de un verdadero aparato de Estado.

Respecto a la segunda característica, el comercio atlántico y la explotación de los recursos mineros y agrícolas del mundo colonial desempeñan un papel cada vez más notable. Igualmente, los obrajes, especialmente en el sector textil, los que explotan a una mano de obra en gran parte cautiva (a causa de una condena judicial o un endeudamiento creciente), florecen durante el siglo XVI y el inicio del siglo XVII, y los esfuerzos de las autoridades para someterlos a los reglamentos corporativos no progresan sino difícilmente. No obstante, en 1632, la decisión de prohibir la exportación de textiles de la Nueva España a Perú, con el fin de proteger los productos castellanos, es el primero de una serie de duros golpes que provocan su decadencia (hasta llegar a su ruina total, cuando experimentan la competencia de una producción auténticamente capitalista, en este caso la inglesa, a principios del siglo XIX). Las actividades artesanales y comerciales no escapan pues a las reglamentaciones de los oficios y al predominio de los intereses metropolitanos, inclusive el gran comercio, monopolizado por el consulado de comerciantes de la ciudad de México, que se opone firmemente al desarrollo del artesanado local y logra entre otras cosas eliminar la producción de seda en la Nueva España. Ciertamente, a partir de los años 1620 y 1630, el crecimiento del comercio de contrabando quita todo significado al monopolio comercial que España pretendía mantener en sus colonias. Inversamente, la recuperación del control en la segunda mitad del siglo XVIII se caracteriza por la reafirmación del control real, en particular con la imposición del monopolio sobre la producción del tabaco y con la orden de cerrar los obrajes textiles, que por fin se aplica al finalizar ya el siglo, tras una larga fase de tolerancia. En cuanto al sector minero, fundamento de la importancia que la Nueva España adquiere a partir de los descubrimientos de mediados del siglo XVI (minas de plata de Zacatecas, 1548) y cuyo nuevo desarrollo en el siglo XVIII la corona apoya vigorosamente, suele verse en él "el principio do-

minante de la economía colonial" (Ángel Palerm). Pero su parte en los beneficios de la explotación colonial exige ser ponderada y no es posible atribuirle a fin de cuentas más que efectos limitados (Ruggiero Romano). Para terminar, ya sea que se trate de la explotación minera, de las haciendas o de las actividades comerciales, por lo demás a menudo asociadas unas con otras, los éxitos más significativos terminan frecuentemente en la búsqueda de un título nobiliario, cosa que recuerda que los valores dominantes no han dejado de ser los del orden feudal.

Finalmente, hay que examinar el "repartimiento" de mercancías (distinto del repartimiento de trabajo), respecto del cual un estudio ejemplar de Rodolfo Pastor ha mostrado que constituía el "eje del sistema comercial y financiero de la colonia", desde el final del siglo XVI hasta su impugnación durante el siglo XVIII y su eliminación por las reformas borbónicas. En este sistema, los oficiales de la corona obligan a los indígenas a comprarles ciertas mercancías, cuyo monto deben pagar ulteriormente en especie o en dinero, mediante la venta obligada de los productos de su trabajo. Esta integración forzada de los indígenas en un juego de intercambios muy desfavorable para ellos, es evidentemente una fuente de grandes ganancias para los oficiales, quienes fijan a su antojo los precios de venta y de compra de los productos. Ahora bien, gracias a una compleja cadena de intermediarios (que incluye en particular las compras anteriores a la repartición de mercancías, y luego los circuitos de venta de los productos recuperados), casi todo el comercio de la Nueva España está ligado de una o de otra manera al repartimiento. Por añadidura, es generalmente un comerciante del consulado de México quien proporciona al oficial real el dinero necesario para la compra de su cargo, y quien luego paga a la corona el tributo anual que corresponde a su jurisdicción, a cambio de lo cual recibe, con el fin de venderlos, una parte de los productos recogidos gracias al repartimiento. La corona, que sabe de estos abusos, tolera una práctica que a pesar de la corrupción le asegura una entrada regular del tributo y permite vender a mayor precio los oficios reales. Así, en este sistema fuertemente integrado, la corona, los oficiales reales corruptos y los comerciantes participan juntos en la extorsión del sobretrabajo indígena mediante el artificio de un intercambio impuesto que se sobrepone a la obligación tributaria y a la utilización del trabajo forzado. La actividad de los comerciantes de la Colonia, por lo tanto, depende estrechamente del funcionamiento del poder monárquico y de la coerción política ilegítima que sus agentes ejercen; se desarrolla en un marco a propósito del cual lo menos que se puede decir es que no podría calificarse de mercado libre.

¿Un feudalismo tardío y dependiente?

Al comparar la sociedad feudal europea y el mundo colonial mesoamericano, es posible comprobar la presencia de un número suficiente de características comunes como para considerar pertinente aplicar al segundo el concepto de feudalismo. Pero también se comprueban diferencias lo suficientemente grandes como para añadir que sería impropio definirlo únicamente mediante este término. Por añadidura, Ciro Cardoso ha subrayado que aunque es indispensable proponer un análisis global que tome en cuenta el conjunto de relaciones de producción y consecuentemente el papel determinante del vínculo entre la metrópolis y sus colonias, también conviene observar que las realidades coloniales, animadas por dinámicas internas propias, no son la reproducción de las estructuras occidentales. Al definir el sistema colonial como una forma de feudalismo tardío y dependiente (o, para retomar un término de Ángel Palerm, como un "segmento" dependiente del modo de producción feudal tardío), espero hacer justicia a esta doble necesidad de reconocer a la vez el carácter determinante del vínculo con la metrópolis y las especificidades de la organización colonial.

En la expresión propuesta, "feudalismo" subraya el vínculo con la metrópolis y la reproducción tendencial de las características esenciales de la larga Edad Media europea. "Tardío" indica que el feudalismo que se implanta en el Nuevo Mundo corresponde a la última fase de ésta, siendo "el imperialismo español" la "etapa suprema del feudalismo", según la irónica caracterización de Pierre Vilar. Y si bien la época de la Conquista y el siglo XVI en su conjunto conservan un sabor innegablemente medieval (a pesar de la Reforma, que le quita una parte de Europa al monopolio de la Iglesia, fenómeno en parte compensado por la expansión del otro lado del Atlántico y la profundización tridentina del control eclesial), los siglos XVII y XVIII están marcados por una crisis que afecta a una parte de Europa y por la acumulación de transformaciones de gran alcance, cuyas repercusiones se dejan sentir en el Nuevo Mundo. En consecuencia, se trata aquí de un feudalismo todavía lo suficientemente poderoso como para bloquear toda evolución hacia la formación de otro sistema; es decir, todavía dominante, aunque ya a la defensiva o hasta en agonía, empleando sus últimas fuerzas para evitar que las tendencias suscitadas por su propia dinámica se vuelvan en su contra. En el caso del mundo colonial, este carácter tardío se manifiesta especialmente por la imposibilidad, para los conquistadores, de realizar plenamente su sueño de señorío y por la instauración de un equilibrio

entre los dominantes laicos y la monarquía, que globalmente es favorable a esta última.

La noción de feudalismo dependiente es una calca de la de capitalismo dependiente (también es un eco parcial de la sugerencia de Ciro Cardoso, quien para comprender las realidades coloniales invita a elaborar la hipótesis de unos "modos de producción dependientes"). Se trata de comprender las particularidades que diferencian las zonas centrales (dominantes) y las zonas periféricas (dominadas) como otras tantas componentes de un sistema integrado. Es así como la noción de capitalismo dependiente tiene el mérito de poner en evidencia los procesos mediante los cuales el desarrollo del centro produce el subdesarrollo de la periferia. También permite ver que el sistema capitalista se funda, en la periferia, en el mantenimiento de formas precapitalistas de explotación, es decir, en modalidades diversas de trabajo no libre, como las que perduran en el seno de las haciendas o fincas, inclusive cuando éstas tienen como objetivo la comercialización de productos destinados al mercado mundial. De manera comparable, en las formas dependientes del feudalismo, la relación de *dominium* característica del centro no se instala (como tampoco el crecimiento de la pequeña explotación rural familiar), porque prevalece una síntesis con las formas de explotación anteriores. Así, en la Nueva España como en la Capitanía de Guatemala, la corona al principio se contenta con reorientar en beneficio propio la dominación tributaria prehispánica, y es esta opción la que provoca las principales diferencias con el sistema feudal europeo; aun cuando, más allá del siglo XVI, la importancia relativa del tributo declina en favor de otras formas de apropiación del trabajo indígena (en particular el repartimiento de trabajo y de mercancías).

De esta manera, las periferias dependientes, tanto feudales como capitalistas, se caracterizan por la posibilidad de recurrir a formas de explotación diferentes de las que se practican en las zonas centrales. Se trata generalmente de las más feroces o las más abiertamente injustas (esclavitud, trabajo forzado, repartimiento, vínculo con el suelo en las haciendas), y también a veces las más fáciles de instalar (tributo). En los dos casos, la solución de la mejor relación beneficios/dificultades es elegida por los amos del centro, quienes estando lejos de su patria no dudan, por decirlo prosaicamente, en hacer leña de todo árbol, siempre que la lógica dominante del sistema global no sea impugnada. Es evidente que conviene que estas formas de explotación específicas permanezcan sujetas a los intereses del centro, y por ende a la lógica general que allí prevalece. En el capitalismo dependiente se

impone una lógica de exportación de las materias primas que se destina a favorecer la industrialización del centro, con frecuencia al precio de la desindustrialización de las periferias, y tal cosa hasta el momento en que el dominio del capital financiero, concentrado por las potencias centrales, suscite al contrario la deslocalización de las actividades industriales hacia las zonas periféricas. En el feudalismo dependiente es posible observar igualmente la explotación de los recursos naturales de las colonias y su transferencia masiva hacia el centro (oro y plata, azúcar, tabaco, algodón y plantas de tinte). Pero tales materias no están destinadas esencialmente a alimentar las actividades productivas de la metrópoli, puesto que ésta sigue dominada por una lógica feudal. La corona española antes que nada se preocupa por utilizar los ingresos de las Indias para cubrir sus considerables gastos militares y suntuarios (y, tratándose de la exaltación de una monarquía que se considera la defensora del catolicismo, también la Iglesia se beneficia). Es bien sabido que las riquezas del Nuevo Mundo —con excepción de aquellas que se materializan en la arquitectura y las obras de arte— atraviesan la península ibérica camino de Génova y sobre todo del norte de Europa, sin suscitar en la primera un verdadero desarrollo productivo. Esto indica claramente el dominio de una lógica feudal, en la cual la acumulación material está orientada hacia una finalidad social y política (adquisición de una posición eminente, en cuanto a las élites coloniales, y exaltación del poder monárquico) y no propiamente económica (interés por la producción y la acumulación del capital).

¿Cuáles son las ventajas que se pueden sacar de la noción de feudalismo tardío y dependiente? Se trata, como ya he dicho, de tomar en cuenta las especificidades de la realidad colonial, marcada por una situación de dependencia y una posición periférica que abren la posibilidad de formas de organización y de explotación propias y diversificadas, al tiempo que integran estos aspectos singulares en un sistema donde prevalece la lógica del centro. La expresión que propongo reivindica una virtud unificadora de la que parecen carecer los análisis que describen el sistema colonial como una combinación de diversos modos de producción y que, con esto, corren el riesgo de perder de vista la lógica dominante que engloba y articula las formas de actividad y de explotación que coexisten en su seno. Además, la terminología sugerida parece procurar una caracterización más positiva que aquella a la que llega Ciro Cardoso, quien preocupado por cernir los modos de producción coloniales, se limita a fin de cuentas a calificarlos de dependientes y precapitalistas, lo cual sigue siendo impreciso. Es cierto que

la propuesta de Ciro Cardoso tiene la ventaja de insistir en la diversidad de los sistemas coloniales americanos, en especial sus dos grandes variantes. Así, en las zonas poco pobladas en el momento de la Conquista y propicias al desarrollo de culturas tropicales, se forman sociedades afroamericanas fundadas esencialmente en el trabajo de los esclavos. En las zonas donde los occidentales encuentran poblaciones densas, sedentarias e integradas en organizaciones sociopolíticas estructuradas (Mesoamérica, los Andes), el sistema colonial reposa en la explotación de la mano de obra indígena y en primer lugar en la recuperación del sistema tributario. Lo que aquí se denomina feudalismo tardío y dependiente por lo tanto es susceptible de revestir formas muy diversas, cuyo análisis evidentemente debe tomarlas en consideración. Respecto de esto, he de reconocer que la expresión propuesta es insuficiente para caracterizar las diferentes configuraciones que se observan en el Nuevo Mundo, durante los tres siglos de la colonización. No hace más que ofrecer un marco general, el cual conviene precisar, en función de si las condiciones locales en las cuales se ejerce la relación de dependencia conducen a una articulación dominante con la esclavitud o con el tributo (y un poco después con el repartimiento).

Conclusión: pensar las relaciones más allá de la nomenclatura. Es evidente que lo importante no es determinar cuál etiqueta hay que fijar en las realidades coloniales americanas. Reducida a una simple operación de nomenclatura, la empresa sería ridícula, sobre todo porque correría el riesgo de rememorar la desastrosa dogmática estaliniana que pretendía forzar a toda la historia universal a conformarse al esquema de la sucesión ineluctable de los cinco modos de producción canónicos. No sería posible por ende reconocerle una utilidad cualquiera a la noción de feudalismo tardío y dependiente, salvo que ésta nos ayudara a identificar mejor la lógica fundamental que subyace bajo la organización y la evolución del mundo colonial, y que lejos de obstaculizar la identificación atenta de las realidades sociales complejas y diversificadas que allí se manifiestan, contribuya a darles sentido. En consecuencia quiero sugerir algunos beneficios posibles de la noción propuesta. En primer lugar, hablar de feudalismo tardío y dependiente invita a reafirmar (o a confirmar) el lugar central que ocupa la Iglesia en las sociedades coloniales. Lejos de ser reducible a un aspecto superestructural o "religioso", la institución eclesial asume, en la organización y la reproducción de la totalidad social, un papel pivote, tan determinante en el mundo colonial como en la Europa medieval y moderna. En segundo lugar, la con-

junción de una situación de dependencia y de una lógica prevalecientemente feudal explica que la inmensa transferencia de riquezas, desde América hacia Europa, atraviesa la península ibérica sin provocar en ella transformaciones estructurales importantes. Además, los dos aspectos evidenciados —el tardío y el dependiente— parecen converger para explicar las principales características del sistema colonial en el área mesoamericana, es decir, la no realización de la fusión característica del *dominium*, una vinculación con la tierra menos estricta y la utilización inicial de la imposición tributaria. En efecto, la situación periférica autoriza a preferir formas localmente experimentadas de explotación de la mano de obra, mientras que la evolución del sistema feudal, en su fase tardía, confiere a la monarquía una capacidad acrecentada de resistencia frente a las pretensiones de los dominantes laicos, sin que por eso posea un verdadero aparato de Estado (de lo cual resulta la autonomización de los intereses de los agentes reales y el papel central que adquiere el repartimiento).

Por último, en la medida en que proscribe toda referencia, aun parcial, al capitalismo, la noción de feudalismo tardío y dependiente recuerda que se trata en este caso de mundos cuya lógica es totalmente diferente a la nuestra, a pesar de las aparentes semejanzas en las que podría basarse un análisis que se despreocupara del sentido que cada totalidad social confiere a los elementos que la constituyen. Ciertamente, ya que parece de buen gusto desde que se adormeció el debate evocado al inicio, se podría renunciar a toda caracterización global de las realidades históricas, tanto medievales como coloniales. Pero con eso se correría el riesgo de reforzar el sentido común, que se contenta con una percepción fragmentada y con las ilusiones que favorece. Antes que reproducir el esquema de una época en transición, ya total o parcialmente marcada por el desarrollo del capitalismo, y en la cual estaría permitido proyectar conceptos relacionados con evidencias contemporáneas, como el mercado, la propiedad, el trabajo, la religión y muchos más, la perspectiva que aquí se sugiere pretende excluir en principio toda impresión de familiaridad con un universo que, en realidad, está separado de nosotros por la fantástica barrera que se levanta entre el mundo capitalista y las sociedades preindustriales. La noción que propongo quiere ser ante todo una forma de distanciamiento, acaso excesivamente brutal; es también una invitación para profundizar en el esfuerzo de comprensión histórica, exponiendo las dificultades del desprendimiento de sí mismo, condición previa de todo acercamiento a un universo radicalmente diferente, mucho más alejado de nosotros de lo que parece.

La presentación de la sociedad medieval y de su dinámica, que en esta primera parte se emprendió, nos ha llevado hasta las riberas americanas. Sin embargo, ahora hay que regresar a nuestro terreno inicial, pues hasta ahora no hemos hecho más que dibujar el esqueleto de esta sociedad. Falta mucho todavía, al menos la carne y las entrañas, sin las cuales el esqueleto no podría sostenerse en pie ni cobrar vida. Habré de consagrar la segunda parte de este libro a dicha tarea.

SEGUNDA PARTE

ESTRUCTURAS FUNDAMENTALES DE LA SOCIEDAD MEDIEVAL

V. MARCOS TEMPORALES DE LA CRISTIANDAD

El tiempo y el espacio constituyen dos dimensiones fundamentales de toda existencia humana y de toda organización social. Y erraríamos al considerar que se trata de elementos naturales, no históricos. Ciertamente existe un tiempo astronómico y un espacio natural, independientes del hombre. Pero el tiempo —como el espacio— también es un hecho social. El tiempo se aprende; aun cuando, una vez aprendido, sólo parezca una evidencia (Norbert Elias). Por lo tanto, si el tiempo es la sustancia misma de la historia, conviene convertirlo también en uno de los objetos de la investigación histórica para desnaturalizarlo y determinar, tras de las falsas evidencias, las normas sociales aprendidas.

Para captar mejor el carácter socialmente elaborado de las representaciones del tiempo, no resulta vano confrontar, aunque sea en forma somera, nuestras propias concepciones con las de la Edad Media. Hoy, el tiempo que aprendemos a ver en los relojes es un tiempo unificado y dividido en unidades precisas, mensurables hasta en sus fracciones ínfimas (a pesar de las limitaciones que enfrenta la metrología contemporánea) y mundialmente coordinado gracias al bien —o mal— llamado "tiempo universal". Sometido a la "tiranía de los relojes" y a la obsesión de saber qué hora es, de las que habla Norbert Elias, el hombre contemporáneo es un ser con prisa y tenso, cuya vida parece una carrera contra reloj. El tiempo actual es un tiempo cada vez más acelerado, al que se impone una exigencia de rentabilidad cada vez más acentuada. Esta lógica se manifiesta de mil modos por la dictadura de los tiempos breves y los ritmos sincopados, por el ideal de la inmediatez y la instantaneidad, así como por la negación del paso del tiempo y la subsiguiente interdicción del envejecimiento, que dominan el campo de la comunicación. Se impone un eterno presente, formado por instantes efímeros que brillan con el prestigio fulgurante de una novedad ilusoria, pero que solamente sustituyen, siempre con creciente celeridad, lo mismo por lo mismo. Así se inscribe sin piedad, en los nervios atormentados de los individuos, la lógica de la rentabilidad económica y las formas cada vez más exigentes que ésta reviste. La búsqueda de ganar tiempo, el aprovechamiento máximo del tiempo disponible y el acortamiento de la duración de

toda operación, el sistema *just in time* y la rotación acelerada de las mercancías, la celeridad de los flujos de capital y las ganancias fulminantes de la especulación: bajo estas formas las leyes exacerbadas del mercado luchan ferozmente contra el parámetro temporal. Se enfrentan al tiempo, para reducirlo incesantemente y vencerlo.

Así es el tiempo dominante y conquistador de nuestros días (aunque subsistan, en diversos sitios del planeta, rastros de una temporalidad más tradicional). Ahora bien, la realidad de la Edad Media es en todos sentidos opuesta a la nuestra, pues ignora el tiempo unificado, acelerado y sincopado del mundo moderno. Pero antes que suponer una "gran indiferencia respecto al tiempo", la cual según Marc Bloch era característica de los hombres del medioevo, intentaremos reconocer, siguiendo a Jacques Le Goff, que éstos tenían una concepción del tiempo diferente a la nuestra y se interesaban en él a su modo.

Unidad y diversidad de los tiempos sociales

Mediciones del tiempo vivido

Como señala Jacques Le Goff, "las mediciones del tiempo y del espacio son un instrumento de dominación social de la mayor importancia. Quien las controla aumenta considerablemente su poder sobre la sociedad". Desde este punto de vista, la Iglesia ha sido la gran vencedora. La lenta adopción de la era cristiana (cálculo de los años partiendo del nacimiento de Cristo) indica que Occidente se constituye paulatinamente en una unidad, bajo la forma de la "cristiandad". Sin embargo, durante mucho tiempo siguieron vigentes los sistemas cronológicos inspirados en la Antigüedad pagana, por referencias a los cónsules o a los reinados de los emperadores, luego a los soberanos o, incluso, a la fundación de Roma o a la conjetura de la creación del mundo. En el año 525 Dionisio *el Pequeño,* un monje oriental, establecido en Roma, publica sus *Tablas pascuales.* Al juzgar que el sistema entonces en vigor tomaba como punto de referencia el reinado de Diocleciano y honraba así indebidamente la memoria de un tirano, decide calcular los años a partir del nacimiento de Cristo. El tratado de Dionisio, obra que tuvo un gran impacto en Occidente en la medida en que puso término a las controversias relativas a la fecha de la Pascua, es también el canal por el cual se difunde la era cristiana (Georges Declercq). Con todo, los progresos

de ésta son muy lentos, y serán las obras de Beda *el Venerable* las que aseguren el verdadero éxito del sistema de Dionisio: su tratado *De la medición del tiempo* (725) amplía las tablas de fechas pascuales de Dionisio y las inscribe en una concepción más global del tiempo; su *Historia eclesiástica del pueblo inglés* (731) es la primera obra histórica que utiliza de manera sistemática la era cristiana como instrumento de medición del tiempo, incluyendo al final de la obra una cronología resumida que abarca desde el 60 a.C. hasta el 731 d.C.

El mundo insular es en realidad precursor en la materia: en el mismo periodo se utiliza la era cristiana primero en las cartas anglosajonas y poco después también recurren a ésta Willibrord (en 728) y Bonifacio, misioneros originarios de las islas. Posteriormente, en los siglos IX y X, la era cristiana va ganando terreno lentamente en el continente, sobre todo en el ámbito germánico. Pero no es sino durante los siglos XI y XII que se generaliza su uso en Occidente, tanto en los documentos pontificios (a partir de Nicolás II, en 1058) y en las actas de las cancillerías reales, condales o episcopales, como en las obras historiográficas (con excepción del mundo ibérico, que utiliza la era de España, la cual tiene un desfase de 38 años respecto de la era cristiana). Agreguemos que la cronología retrospectiva de los sucesos anteriores a Cristo, que Beda ya había probado, no se difunde sino a partir del siglo XIII y, sobre todo, del XV. En cuanto al siglo, periodo de cien años calculado con base en el primer año de la era cristiana, aparece tímidamente en el siglo XIII, encuentra apoyo gracias a la proclamación del primer jubileo cristiano por parte de Bonifacio VIII en 1300, pero no se utiliza como instrumento historiográfico antes del siglo XVI. Así, si bien el conjunto del sistema cronológico que está en vigor ahora se instauró lentamente durante la Edad Media, la práctica de contar los años *ab incarnatione Domini*, según el sistema propuesto por Dionisio *el Pequeño*, aparece, a partir del siglo XI, como una de las muestras más evidentes de la unidad de la cristiandad, lo que estableció entre otras cosas una diferencia clara con respecto al calendario musulmán, cuyo año de referencia es la hégira.

Si el año de referencia del calendario unifica a la cristiandad desde el siglo XI, persiste una extrema diversidad en la elección del día que inaugura cada año nuevo. Desprovisto de cualquier valor cristiano, el primero de enero, adoptado en la Antigüedad, cae en desuso a pesar de la persistencia de los ritos de las calendas de enero y la costumbre de ofrecer, ese mismo día, los "aguinaldos" (regalos mediante los cuales los *patroni* romanos aseguraban la lealtad de sus clientes durante todo el año, y que la Iglesia de-

nuncia como una lógica del don y el contradón contraria a la caridad cristiana). Por lo tanto, coexisten varios "estilos" cronológicos diferentes, según se haga comenzar el año en Navidad, en la Anunciación, como lo hace el papado, o en la Pascua, preferencia particularmente compleja por el carácter móvil de esta festividad. Hay que señalar el caso particular de Castilla, que permanece fiel al primero de enero romano hasta el siglo XIV, dando lugar posteriormente, cuando otras regiones europeas siguen la evolución inversa, a la rivalidad entre los estilos de la Navidad y de la Anunciación (lo que no deja de tener consecuencias en el Nuevo Mundo, donde repercute la diversidad de estas preferencias en el siglo XVI). Por lo tanto, si los diferentes estilos de calendarización se refieren a hechos esenciales para la historia de la salvación y, en consecuencia, manifiestan el carácter cristiano de los marcos temporales, su rivalidad es muestra de la fragmentación política de la Europa feudal, a tal extremo que, durante ciertos meses, coexisten dos años diferentes en un mismo reino.

La Edad Media vive con el calendario establecido por Julio César, es decir, un año de 365 días, con un día suplementario cada cuatro años. Sin embargo, los astrónomos medievales no tardan mucho en constatar que de ahí se deriva un desfase en relación con el ritmo del sol. Esto aparece claramente en los tratados de Alfonso X *el Sabio*, quien calcula con mayor precisión la duración del ciclo solar y de esta manera da testimonio de los progresos de la astronomía medieval y de sus avances respecto de los conocimientos antiguos. No obstante, para remediar esta situación habrá que esperar la reforma del calendario promovida por el papa Gregorio XIII, quien suprime 10 días del año 1583 (del 5 al 14 de octubre) a fin de recuperar el retraso del calendario respecto del sol. Esta medida se adopta de inmediato en Occidente, y Felipe II ordena su aplicación en las Indias occidentales. Es notable que el papado haya adoptado una iniciativa de esta naturaleza, con la cual da prueba, a pesar de la secesión de las regiones reformadas, de su capacidad persistente para controlar los marcos temporales de la sociedad.

Si el año se divide en 12 meses, de acuerdo con el sistema antiguo (del cual los calendarios retoman también la designación de los días de cada mes como idus y calendas), una innovación decisiva es la introducción de la semana, calcada del modelo bíblico de los siete días de la Creación del mundo. La semana reviste una importancia extrema: desde la época paleocristiana, constituye la base del tiempo litúrgico, porque a partir de entonces se adopta la regla de una conmemoración hebdomadaria del sacrificio de Cristo. El "día del Señor" (*dies dominicus*, en francés *dimanche*, en castellano *domingo*,

en italiano *domenica*) se convierte por ende en un elemento determinante del ritmo de la vida. La Edad Media experimenta también una dualidad entre seis días de actividades, que corresponden a los seis días de la Creación y el séptimo día de descanso tanto para los hombres como para Dios. Este día fuera de lo común debe consagrarse al culto divino y a la sociabilidad (reuniones, fiestas, etc.), y la Iglesia reitera sin cesar la interdicción de las actividades guerreras y de labor dominical, aunque tolera las excepciones en caso de necesidad, por ejemplo, durante el periodo de cosechas. Hacia finales de la Edad Media, las imágenes del "Cristo del domingo" muestran a Jesús herido por las herramientas que los campesinos y los artesanos utilizan de manera ilícita el domingo, con lo que se busca ilustrar hasta qué punto trabajar el día del Señor es ofenderlo (Dominique Rigaux).

Aunque no se ignoran las 24 horas del día romano, éstas no son objeto de uso práctico. Sucede todo lo contrario con las ocho horas canónicas, que resultan escansiones decisivas cuya duración varía en función de la estación del año (maitines, a media noche; luego laudes, prima y tercia; sexta, cuando el sol está en el cenit; y finalmente, nona, vísperas, al ponerse el sol, y completas). Las campanas de los monasterios y las iglesias anuncian a todos las horas canónicas, ya que corresponden a los rezos que marcan el ritmo de la jornada de los clérigos. Pero las campanas también acompasan la labor de los campesinos, al igual que todas las actividades de la población de las ciudades. El vínculo entre el sonido familiar de las campanas y la vida rural es tan estrecho que da pie a cierta etimología de fantasía que establece Juan de Garlande en el siglo XIII: "Las campanas *(campanae)* reciben su nombre de quienes viven en el campo *(in campo)* ya que estos últimos no pueden determinar las horas sino gracias a las campanas". A partir del siglo XIV, la recitación de las horas canónicas se extiende entre la élite laica, gracias a la multiplicación del libro de horas que indica los rezos que corresponden a cada una de las horas y a cada día del año.

Si el momento del día se mide de manera flexible, la alternancia tajante entre el día y la noche es evidente para todos. La noche es un tiempo de miedos reales (las agresiones son más factibles, lo cual hace de la noche una circunstancia agravante para la justicia) y de miedos espirituales (la noche da lugar a las peores manifestaciones del diablo y a las luchas más intensas contra las tentaciones). Al ser un objeto de inquietudes, la noche también puede ser, cuando el combate contra el mal es victorioso, un momento privilegiado para encontrarse con Dios. Como en todas las sociedades donde escasean los medios de iluminación, la dualidad del día y de la

noche tiene más repercusión que en el mundo moderno, aunque esto no significa que la diabolización de la noche sea absoluta en la Edad Media. Además, desde el siglo XIII, el empleo del vidrio permite la fabricación de lámparas de aceite más eficaces, que reducen el riesgo de incendios. Por último, en lo que toca a la medición de los instantes breves, ésta parece bastante aproximativa si la comparamos con nuestros hábitos horarios: con frecuencia se menciona el tiempo de un cirio que se consume o el de la recitación de un Ave María o de un Padre Nuestro; una vez más, se trata de referencias eminentemente cristianas.

Ciclo litúrgico y dominio clerical del tiempo

La Edad Media no conoce un tiempo unificado por su medición y puramente cuantitativo, un "tiempo universal" que pretendiera imponerse igualmente a todos. Prevalece una diversidad de tiempos sociales, cualitativamente marcados y diferenciados unos de otros. Sin duda, el papel principal hay que atribuírselo al tiempo clerical, que es primordialmente el de la liturgia y que impone sus referencias a todos: en efecto, se dice de manera más natural "el día de san Juan" que el 24 de junio, "el día después de Navidad" que el 26 el diciembre. La estructura del ciclo litúrgico anual se establece desde el siglo VII con las pericopas, es decir, las lecturas de pasajes bíblicos adaptadas a cada día del año, que forman así el "temporal", al cual pronto se añade el "santoral", con las indicaciones relativas a las celebraciones de los santos. El conjunto del ciclo, enriquecido poco a poco, está consignado en los libros litúrgicos que indican los rituales, las fórmulas y las plegarias propios de cada festividad del año; simultáneamente, los calendarios litúrgicos se multiplican en los manuscritos.

El calendario litúrgico se estructura principalmente en función de las grandes festividades crísticas: el ciclo de la Navidad, comenzando por el Adviento (40 días antes de la Natividad) y prolongado por los 12 días que concluyen con la Epifanía; la Anunciación; el ciclo de la Pascua, precedido por la Cuaresma (40 días también), que culmina durante la Semana Santa, desde el Domingo de Ramos hasta el Domingo de Resurrección, y que se prolonga hasta la Ascensión y el Pentecostés (10 y 40 días tras el domingo pascual, respectivamente). Durante el siglo IV, la Natividad se fija el 25 de diciembre (antigua fecha del solsticio de invierno), y la Anunciación, en consecuencia, el 25 de marzo (en ese entonces fecha del equinoccio de pri-

mavera). Por su carácter móvil, la fiesta de Pascua (con las festividades dependientes que acarrea) da lugar, entre los siglos III y V, a una larga controversia a la que ponen fin las *Tablas pascuales* de Dionisio *el Pequeño*, excepto en el mundo insular, donde se prolonga hasta el siglo VII: debate muy complejo, en el que se mezclan la voluntad de disociarse de las costumbres judías (aunque, según los Evangelios, la crucifixión tuvo lugar el día mismo o al día siguiente de la Pascua judía), algunas diferencias en la interpretación de las Sagradas Escrituras y una divergencia entre las iglesias de Roma y de Alejandría en materia de cómputo lunar. Finalmente, se admite que la fecha de la Pascua debe fijarse el primer domingo tras la primera luna llena que sigue al equinoccio de primavera (es decir, entre el 25 de marzo y el 25 de abril), siguiendo en esto las reglas de cómputo de los alejandrinos, cuyo éxito en Occidente se debe a Dionisio (gracias a su tabla de 532 años, gran ciclo al final del cual las fechas de la Pascua se repiten de la misma forma). La fecha fundamental de la Redención se caracteriza así por la conjunción de los ciclos solar y lunar, conforme a un sistema cuya complejidad voluntaria impone la necesidad de recurrir al saber clerical en materia de cómputo (previsión calendárica) y fortalece la importancia de los centros de autoridad en materia de conocimiento astronómico (primero Alejandría en Oriente y luego Roma en Occidente).

El ciclo crístico se concentra sobre todo entre los meses de noviembre y mayo, época principalmente invernal, mientras que el tiempo de las grandes actividades agrícolas, y particularmente las cosechas, está más despejado de festividades religiosas. Pero el ciclo anual evidentemente se equilibra más cuando se le añaden las festividades de la Virgen (en especial la Asunción, el 15 de agosto) y de los santos, cuya abundancia contribuye a la cristianización del tiempo, ya se trate de los santos principales, celebrados en toda la cristiandad, o de aquellos de cuyo culto solamente dan fe las tradiciones locales. La voluntad de equilibrar mejor las dos partes del año se ve confirmada además por la transferencia de ciertas festividades, como el día de Todos los Santos, que en el siglo VIII se desplaza del 13 de mayo al 1° de noviembre, antes de difundirse plenamente en la época carolingia. Por último, muchas celebraciones importantes se añaden durante los siglos medievales, como el día de muertos en el siglo XI o el día de Corpus *(Corpus Domini)* en el siglo XIII. En total, el calendario litúrgico es una creación notable de la Iglesia medieval, que se lleva a cabo sin la menor justificación bíblica, pero que gozará de un éxito considerable. El tiempo litúrgico se impone, pues, en numerosos aspectos de la vida: determina los ritmos de

las labores y del descanso, de la alimentación (la abstinencia durante la Cuaresma y cada viernes) y también de la sexualidad (prohibida por la Iglesia durante los domingos y las fiestas importantes).

Aun así, el calendario litúrgico sigue marcado por tensiones, debido a sus vínculos con el calendario astrológico y con los ciclos festivos agrarios. El caso más evidente es la Natividad, cuya fecha se fija de manera que corresponda con el solsticio de invierno y que reemplace la celebración antigua del renacimiento del sol (ya que a Cristo mismo se le había identificado con la antigua divinidad solar, *Sol invictus*, durante la época paleocristiana). El caso de la Pascua es diferente, aunque su fecha tiene como referencia principal el equinoccio de primavera que, al marcar la renovación de la naturaleza, se asocia con la temática cristiana de la resurrección. Asimismo, para combatir las fiestas y mascaradas de las calendas de enero, que en la Antigüedad marcaban el principio del año nuevo, la Iglesia decide asociar a este día la circuncisión de Jesús, ampliando su liturgia a partir del siglo VI y vinculándola con un ayuno obligatorio. Por último, las celebraciones de los santos importantes corresponden a momentos cruciales del ciclo anual, por ejemplo, la fiesta de san Juan, en el solsticio de verano, y la de san Martín, celebrada el 11 de noviembre, a principios del invierno popular (relacionado con la figura simbólica del oso, que comienza a hibernar, para despertar al llegar el carnaval). Finalmente, la Iglesia instaura la liturgia de las Témporas entre los siglos IV y V, la cual santifica el inicio de cada estación del año con una semana de ayuno y oración, transformando así una celebración de cambio de estaciones que ya se practicaba en Roma.

El éxito de las fiestas cristianas se explica en parte por esas coincidencias con los ritmos naturales y agrícolas. No obstante, la Iglesia se esfuerza en negar en lo posible tales concordancias. Además de su oposición a las costumbres que las dejan traslucir con demasiada claridad, como las hogueras de san Juan, la Iglesia se dedica a desnaturalizar el calendario litúrgico para ligarlo exclusivamente a la vida de Cristo y de los santos, y no a los ritmos de los astros y de las plantas. Sin embargo, puede exceptuarse la liturgia de las Témporas y, sobre todo, las procesiones rogativas que, aun cuando no tenían un significado agrario al instituirse a finales del siglo V, permitieron más tarde invocar, durante los tres días que precedían a la Ascensión, la protección divina en favor de los cultivos y del ganado. En cuanto al carnaval, ritual de fertilidad y explosión desenfrenada de las energías vitales, éste queda integrado en el calendario cristiano, aunque cuidadosamente enmarcado y destinado a ceder paso a las exigencias de la Cuaresma.

El ciclo litúrgico, por lo tanto, deja ver una relación ambigua con los ritmos naturales y agrarios. Los sigue en parte, pero sin reconocerlos verdaderamente. Toma en cuenta las realidades de la vida campesina, pero pretende trasladarlas a otro plano, más espiritual. Es por ello que existe una fricción potencial entre el calendario espiritual de la Iglesia y el calendario agrario del mundo rural, que si bien coinciden en lo esencial, no dejan de presentar notables divergencias de interpretación. La reticencia clerical a asumir enteramente los ritmos estacionarios de las actividades agrícolas explica sin duda la persistencia de los rituales de fertilidad, como el carnaval o los trances chamánicos que se practicaban al margen de la Iglesia.

Sobreponer las celebraciones cristianas a los ritos paganos y, sobre todo, al ciclo natural resulta, sin embargo, un instrumento eficaz de evangelización e imposición del sistema eclesial. Se reproduce además en el Nuevo Mundo: de la misma manera en que una iglesia cristiana reemplaza con frecuencia un lugar de culto prehispánico, también la cristianización del tiempo opera allí según una estrategia muy practicada en el Occidente medieval. Muchos ejemplos demuestran la sustitución de una celebración prehispánica por una fiesta cristiana, y la evicción del dios protector de una comunidad o una etnia por un santo patrón que frecuentemente se elige con base en la correspondencia entre la fecha de su fiesta y la del antiguo dios. Sin embargo, los clérigos con más preparación se alarman ante tal coincidencia que, a pesar de ayudar en la evangelización, promueve la persistencia velada de ritos y creencias indígenas (el dominico Diego Durán denuncia, en la Nueva España, "la mezcla que puede haber acaso de nuestras fiestas con las suyas, que fingiendo éstos celebrar las fiestas de nuestro Dios y de los santos, entremetan y mezclen y celebren la de sus ídolos, cayendo el mismo día"). La ambigüedad es la misma que en el Occidente medieval.

El tiempo agrícola concierne a la inmensa mayoría, por no decir que a casi la totalidad de la población medieval. Para los campesinos, los ritmos de la vida están ligados indisolublemente a la naturaleza y, sobre todo, a los ciclos solares (alternancia del día y la noche; retorno periódico de las estaciones). Se trata de un tiempo cíclico, aunque perturbado por variaciones climáticas y meteorológicas, y por lo tanto cargado de singularidades e imprevistos. Cada año se reproducen los mismos fenómenos esenciales, lo que permite la repetición de las mismas actividades. Este tiempo es parcialmente compatible con el tiempo litúrgico de la Iglesia. Por lo demás, ésta se esfuerza en ampliar la correspondencia entre este tiempo agrícola y el tiempo

litúrgico, con el propósito de encargarse de él e integrarlo en el tiempo litúrgico que controla. Una muestra de esto es la multiplicación de las representaciones iconográficas de las labores de los meses, en particular desde el siglo XI. Cada mes se ilustra mediante una actividad característica, esencialmente las actividades agrícolas o el reposo de diciembre, pero también por algunas escenas, como la del caballero de mayo, y por algunas alegorías, como la figura de Jano, antiguo dios con dos rostros, o para el mes de marzo, la figura de los vientos desencadenados (antiguo tema que el arte medieval transforma en una alusión a la lujuria). Estas representaciones generalmente ocupan lugares marginales en la decoración de las iglesias (archivoltas de las portadas, pinturas en el interior de las arcadas o al pie de los muros). Tales disposiciones, secundarias o marginales, hacen pensar que la integración de las labores de los meses a la decoración de los edificios no constituye un verdadero reconocimiento del tiempo profano, de por sí desprovisto de sentido para la Iglesia. Si la iconografía de los meses indica cierta atención al tiempo en que viven los laicos, éste se inscribe en una jerarquía y en una perspectiva que lo integran al tiempo litúrgico, lo cual no resulta difícil por tratarse de dos temporalidades cíclicas que fácilmente pueden superponerse. La Iglesia, pues, otorga un lugar modesto y sumiso al tiempo de las actividades agrícolas y laicas, para incluirlas mejor en el tiempo dominante de la sociedad cristiana, que es el de la liturgia (excepcionalmente, la integración llega a tal grado que las labores de los meses, ya asociados a un verdadero calendario litúrgico, ocupan su lugar en torno al altar y en lo alto de los muros [véase la foto V.1]).

El tiempo señorial se introduce parcialmente en los marcos del tiempo clerical. Sin duda, el llamamiento a los vasallos en mayo no corresponde a fechas dotadas de significación cristiana, como tampoco los torneos, cuya organización carece de una periodicidad regular y está fuera del calendario litúrgico. Sin embargo, para lo demás, las actividades que marcan el ritmo de la vida señorial se inscriben en el calendario cristiano. Las fiestas aristocráticas y reales, en especial aquellas en las que se arma a los nuevos caballeros, se organizan generalmente el día de la fiesta de Pentecostés. Y los días de recaudaciones, cuando los campesinos acuden a entregar personalmente los frutos de sus cosechas en manos de su señor o de su representante, se santifican mediante la elección (muy variable según los lugares) de festividades importantes, por ejemplo, las de san Juan o de san Miguel, el día de Todos los Santos o la Pascua.

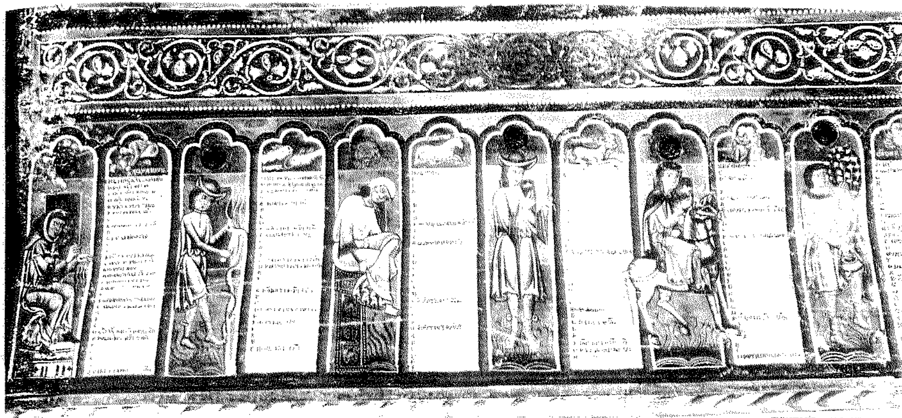


FOTO V.1. *Calendario litúrgico y representaciones de los meses (1263: frescos de la capilla de san Peregrino, monasterio de Bominaco, Abruzzo).*

Las representaciones de los meses aparecen frecuentemente en la decoración pintada o esculpida de las iglesias, pero es totalmente excepcional que se asocien con un calendario litúrgico. Aquí, en la capilla de san Peregrino, cada una de las inscripciones indica una fiesta de Cristo, la Virgen o un santo, que veneran los benedictinos del monasterio de Bominaco. Es como si las páginas de un manuscrito litúrgico se hubieran proyectado sobre los muros en torno al altar, para indicar las celebraciones realizadas durante el año en ese mismo lugar. Aquí vemos la primera mitad del año: en relación con el mes de enero, particularmente recargado de celebraciones, un hombre se calienta junto al fuego; la poda de la vid corresponde aquí al mes de febrero; el *spinario* de marzo (un hombre que se quita una espina del pie) es una alegoría que proviene de la Antigüedad y que se asocia con la lujuria; en abril, un joven sostiene un ramo de flores, como también el caballero de mayo, mientras que en junio se da inicio a la cosecha.

"Tiempo de la Iglesia y tiempo del mercader"

El tiempo en las ciudades introduce diferencias notables en relación con el tiempo de la Iglesia, de los señores y de la tierra. Aun cuando muchos ciudadanos siguen en contacto estrecho con la vida del campo, las actividades artesanales y comerciales no están sujetas directamente al ritmo de las estaciones. Es en la ciudad, y para la ciudad, que el reloj mecánico público, cuya técnica aparece entre 1270 y 1280, se extiende por toda Europa durante el siglo XIV (por ejemplo, en París en 1300, en Florencia y Gante en 1325). A pesar de las imperfecciones de los primeros mecanismos, ya se dispone de un tiempo aritmético, mensurable, formado por unidades teóricamente iguales, cuya influencia se acrecienta más aún con la aparición de los relo-

jes privados en la segunda mitad del siglo XIV, luego de los relojes de bolsillo individuales a finales del siguiente siglo (aunque habrá que esperar hasta el siglo XIX para que éstos gocen del favor popular). El reloj mecánico, que comienza a inspirar a la literatura y que Dante llama "gloriosa rueda", es un invento extraordinario, asociado en gran parte a un nuevo tiempo social: el del trabajo artesanal. Efectivamente, los artesanos que trabajan en las ciudades tienen necesidad de una indicación precisa y específica que permita marcar el principio y el final de las actividades cotidianas. Como lo expone un documento de 1355, "conviene que la mayoría de los obreros jornaleros vayan y vengan de su trabajo a horas fijas". Los inicios del trabajo asalariado —aun cuando éste casi no guarda semejanza aún con el salariado del siglo XIX— hacen necesaria una medida horaria más o menos precisa. Sin embargo, ésta será objeto de múltiples conflictos, sobre todo por la tendencia de los maestros artesanos a retrasar el tañido del carillón que anuncia el final de la jornada de trabajo. Los relojes urbanos, que con frecuencia se alzan en el campanario del palacio municipal, son responsabilidad de las autoridades comunales, lo que ensalza su prestigio.

La difusión de los relojes mecánicos cuestiona el monopolio de la medición del tiempo, que hasta entonces detenta la Iglesia, cuyas campanas acompasan tradicionalmente la jornada con el ritmo impreciso y cambiante de las horas canónicas. Jacques Le Goff ha analizado así la aparición de un conflicto entre el tiempo de la Iglesia y el tiempo de los mercaderes: "Esos relojes públicos que se alzan por doquiera frente a los campanarios de las iglesias representan la gran revolución del movimiento comunal en el plano del tiempo". Sin embargo, en sus estudios, se ha cuidado de no exagerar esta oposición, pues entre ambos tiempos se constata igualmente cierta coexistencia o al menos una suave transición. El primer reloj mecánico del que se tiene registro en el reino de Francia está en el campanario de la catedral de Sens (1292), y la mitad de los relojes del siglo XIV se construyeron también para las catedrales. Por otro lado, en York, la catedral asocia los relojes que marcan las horas canónicas y la del trabajo, la cual indica el principio y el final de la jornada. Por lo tanto, la Iglesia no se muestra hostil al tiempo mensurado y regular de los relojes, y no duda en asumir ella misma su control.

Sin embargo, el desarrollo de los relojes mecánicos marca la aparición de un tiempo unificado, mensurable y breve, ligado a las formas de vida urbanas y a la prehistoria del salariado. Con todo, hasta el siglo XVI por lo menos, este tiempo permanece incierto en gran medida, y los relojes con fre-

cuencia son defectuosos. También sigue siendo un tiempo mal unificado, porque aun cuando las horas marchan con mayor o menor regularidad, todavía falta saber cuál es su punto de referencia. Carlos V *el Sabio* intentó llevar a cabo una unificación de esta índole, cuando ordenó que todos los relojes del reino de Francia marcaran la misma hora que el de su palacio parisino (además, en 1370 hizo que se remplazara el viejo mecanismo, instalado por Felipe IV *el Hermoso* en 1300, por un reloj más confiable). Aunque es dudoso que se haya ejecutado esa disposición, demuestra que el tiempo de los relojes no es sólo el de los mercaderes; lo es también del poder real que busca afirmarse. Por último, el reloj mecánico y las experiencias sociales que se le asocian acentúan el sentir del paso del tiempo. Cuanto más estrictamente se va midiendo el tiempo, más precioso parece. El buen empleo del tiempo que pasa se convierte entonces en un tema común para laicos urbanos y clérigos (sobre todo las órdenes mendicantes), aunque aquéllos se preocupan principalmente de sus negocios y éstos de la salvación. Pero ese tiempo que comienza a pasar con demasiada rapidez y a escapárseles melancólicamente a los hombres, también es mucho más apremiante, de manera que no pasará mucho tiempo antes de que se denuncien las rejas rígidas del tiempo medido: "Las horas están hechas para el hombre y no el hombre para las horas", protesta Rabelais, en su *Gargantúa*.

El conflicto entre el tiempo de la Iglesia y el tiempo de los mercaderes se manifiesta aun de otro modo. En efecto, la Iglesia condena las actividades de éstos, en particular los préstamos con intereses, calificados de usura. Según el argumento de los clérigos, el prestamista es un perezoso que se enriquece incluso mientras duerme, lo cual resulta particularmente escandaloso. Y puesto que no produce ni riqueza ni bien alguno, no hace más que vender el tiempo (que transcurre entre el momento del préstamo y el del pago). Pero el tiempo sólo le pertenece a Dios, de manera que al vender lo que no es suyo, el usurero comete a la vez un robo, un pecado grave y una ofensa al Creador ("el usurero no le vende nada que le pertenezca a su deudor, sino sólo el tiempo que pertenece a Dios", dice Tomás de Chobham, en el siglo XIII). Por lo demás, víctima de su dinero que prospera continuamente, el usurero presenta la singularidad de pecar en forma permanente, sin tregua alguna, ni en la noche ni los domingos ni días festivos, lo cual es una circunstancia particularmente agravante.

Este problema ilustra la hostilidad con que la Iglesia considera las actividades de mercaderes y usureros, siguiendo en esto a las Sagradas Escrituras, que oponen a Dios y a Mamón (el dinero), dos amos a quienes

nadie puede servir a la vez. Es esto además lo que explica la permanencia, a pesar del *aggiornamiento* del siglo XIX, de una importante corriente anticapitalista en la Iglesia católica, que un Charles Peguy ejemplifica con vehemencia y que encuentra en la teología de la liberación una de sus expresiones contemporáneas más enérgicas. Tratándose de la usura (definida por el hecho de exigir a cambio más de lo que se da), la posición de la Iglesia medieval consiste en una condena reiterada invariablemente por los teólogos, los concilios y el derecho canónico, reforzada aún más en los siglos XII y XIII ante el desarrollo de la economía urbana y mantenida hasta 1840. Al identificarse con un robo (infracción del cuarto mandamiento), la usura es también un pecado especialmente grave, asociado con la avaricia, que garantiza a los culpables un lugar en lo más profundo del infierno. Por otra parte, los escolásticos señalan que la moneda fue hecha para favorecer el intercambio de bienes: en ese caso es legítima; en cambio, utilizar el dinero mismo para engendrar dinero es una perversión contra natura. La condena de la usura es brutal y absoluta, y la rehabilitación de numerosos oficios ilícitos durante los siglos XII y XIII sólo favorece marginalmente al usurero (Jacques Le Goff). Sin embargo, los teólogos admiten que el préstamo con intereses se tolera en ciertos casos, en especial si resulta útil para el bien común (préstamo a las autoridades) o si se practica por necesidad y a una tasa moderada. También elaboran un conjunto de justificaciones que se fundamentan en el riesgo que asume el prestamista, en el trabajo a que da lugar su actividad y en las molestias que le resultan del hecho de no poder utilizar el dinero prestado. Los teólogos españoles del siglo XVI desarrollan otra forma, bastante sorprendente, de aceptar el préstamo (con intereses): se debe prestar por caridad, sin esperar nada a cambio; y es por caridad que el deudor devuelve el dinero, añadiéndole —sin la menor obligación— un suplemento para expresar su gratitud al prestamista. En este sistema, que Bartolomé Clavero esclarece juiciosamente, el préstamo es posible solamente en la medida en que se considere y perciba como una práctica desinteresada, que excluya toda idea de rédito. Lo que llamamos en forma inapropiada préstamo con intereses puede ser así lícito, a condición de que se integre en un sistema de valores ajeno a toda lógica propiamente económica y característico, por el contrario, de las normas ideológicas feudales basadas en la *caritas*.

Pero el usurero no está desamparado. La legislación tradicional de la Iglesia le ofrece una forma de salvación: restituir todos los beneficios de la usura. Durante los últimos siglos de la Edad Media, la Iglesia mantiene la

presión para obtener tales restituciones, y muchas obras de arte, sobre todo en Italia, se financian por este medio; por ejemplo, los frescos que Giotto realiza hacia 1305 en la capilla de la Arena en Padua, a solicitud de Enrico Scrovegni, hijo de uno de los usureros más célebres de su tiempo, a quien Dante sitúa en el infierno. Pero desde el siglo XIII el purgatorio entreabre otra salida para el usurero: a condición de que se confiese, puede obtener la salvación luego de un periodo de sufrimiento en el fuego purificador. Según la lógica de la intención que subyace a la práctica de la confesión, es posible creer —y ciertos relatos ejemplares invitan a ello— que la contrición auténtica puede bastar para que Dios le otorgue a uno la salvación. Merced al purgatorio y la confesión, algunos usureros pueden conservar así la bolsa en el mundo, sin dejar de obtener la vida eterna en el más allá (Jacques Le Goff). En resumidas cuentas, la actitud de la Iglesia permite finalmente ciertas prácticas usureras, sin traicionar los principios que las condenan: ¿el arrepentimiento sincero que se exige del usurero no equivale a repudiar las actividades de toda una vida? La combinación de una tolerancia marginal y de una condena pesada en principio permite que la Iglesia mantenga a mercaderes y banqueros en una posición incómoda, si no es que de sumisión. Sus actividades no se benefician de una auténtica legitimidad, y ellos permanecen bajo la amenaza de un castigo infernal y la dependencia de la autoridad clerical, que manipula a su conveniencia el rigor o la flexibilidad. Por lo tanto, existe cierta contradicción entre el tiempo de la Iglesia y el tiempo del mercader que, más allá de arreglos puntuales y compromisos, no es más que la prefiguración de la contradicción entre el tiempo del feudalismo, que predomina siempre en la Edad Media, y el tiempo del capitalismo, que está aún por nacer.

En resumen, como en todas las sociedades tradicionales, en la Edad Media prevalece un tiempo cíclico, ligado a la naturaleza y a las actividades agrícolas que dependen de sus ritmos (y probablemente también al ciclo humano de la sucesión de las generaciones). Pero el tiempo dominante de la cristiandad es indudablemente el tiempo litúrgico: el calendario litúrgico, llamado con razón el "círculo del año" *(circulus anni),* no sólo es una creación de la Iglesia medieval, notable por su complejidad y plasticidad, en parte universal y en parte local, sino también una forma de asumir un tiempo cíclico que se superpone al tiempo natural y agrícola, pero lo reformula transfiriendo su control a la Iglesia. El tiempo urbano de los relojes mecánicos es, desde luego, un primer cuestionamiento al tiempo de la Iglesia, muy parcial, pues sólo concierne al ritmo del día, y la Iglesia lo

acepta, por no decir que lo controla, ampliamente. A pesar de tales contradicciones, el tiempo flexible y no unificado del día, al igual que el tiempo cíclico del año, mantienen aún una clara ventaja.

Ambigüedades del tiempo histórico

Historia lineal y "círculo del año"

"El tiempo para los clérigos de la Edad Media es historia y esta historia tiene un sentido", recuerda Jacques Le Goff. Y si Marc Bloch afirma que "el cristianismo es una religión de historiadores", no es sólo porque los cristianos tengan como textos sagrados libros de historia o porque la liturgia sea un acto de remembranza que celebra y repite la vida de Cristo y de los santos. Es sobre todo porque los sucesos fundacionales del cristianismo, el nacimiento y la crucifixión de Jesús, en lugar de asociarse con un tiempo inmemorial o mítico, como la Creación o el pecado original, constituyen hechos perfectamente consignados y situados en un tiempo verdaderamente histórico: Jesús nació bajo el imperio de Augusto y murió bajo el imperio de Tiberio (aun cuando los Evangelios no permiten fijar fechas irrefutables). Es Dionisio *el Pequeño* quien, por la correlación establecida entre la era cristiana y los reinados imperiales, sitúa el nacimiento de Cristo el 25 de marzo del año 1 (de nuestra era) y su muerte en el 33 o 34. Al hacerlo, se aparta de las opiniones tradicionalmente más admitidas, inspiradas sobre todo en Tertuliano y Eusebio de Cesárea (la invención de Dionisio permite afirmar, de manera bastante paradójica, que éstos situaban el nacimiento de Cristo en el año 3 o 2 antes de nuestra era). Ahora bien, los cálculos de Dionisio *el Pequeño* se basan en una serie de errores (o al menos de elecciones sesgadas), que no escaparon a la atención de Beda *el Venerable* y que incitaron a algunos autores del siglo XI, como Abbon de Fleury, a promover otras fechas más justificadas. Pero la "invención" de Dionisio ya se había difundido demasiado y nadie, hasta nuestros días, ha considerado con seriedad la posibilidad de recorrer todos los años de la era cristiana. Por lo demás, todas estas discusiones no hacen más que confirmar el carácter decididamente histórico del tiempo cristiano. Tantos esfuerzos por calcular el verdadero año del nacimiento de Cristo solamente tienen sentido porque pretenden dar respuesta a las exigencias de un tiempo histórico y, en primer lugar, de una cronología precisa y verificable. Lo que está en juego no es cualquier

cosa, puesto que, por su Encarnación, es Dios mismo quien se inscribió en la historia.

Por otra parte, el tiempo cristiano es un tiempo lineal que se despliega desde un inicio (la Creación del mundo y el pecado original) hasta un fin (el Juicio Final), pasando por el nacimiento de Cristo, pivote central que modifica el curso de la historia al ofrecer a los hombres la redención. Este tiempo lineal también tiene una orientación, ya que su término está predeterminado y descrito en la Biblia, aun cuando ésta precisa que no se sabe ni el día ni la hora de dicho término. Creer en el Juicio Final, que marcará el fin de los tiempos e inmovilizará el universo y a los seres en la eternidad, es un punto doctrinal indiscutible. Desde el punto de vista cristiano, la historia de la humanidad se divide por ende en dos épocas: la del Antiguo Testamento, profundamente ambigua, pues está determinada por la alianza de Dios con el pueblo elegido y contiene el germen de las verdades reveladas por Cristo, pero sigue estando dominada por el pecado y la imposibilidad de alcanzar la salvación; luego, la del Nuevo Testamento, iniciada por el sacrificio de Cristo, que permite a los hombres recibir la gracia divina y vencer el mal. Esta división binaria es fundamental y, en el siglo XIII, Tomás de Aquino recuerda aun su valor esencial (contra los milenaristas que anuncian la inminencia de un nuevo periodo de la historia humana). Por lo demás, la oposición de los dos testamentos se declina en diversas dualidades: confrontación de la Sinagoga y de la Iglesia, de la Ley y de la Gracia, de Adán y de Cristo. Esta bipartición de la historia también da lugar a subdivisiones que no modifican su sentido principal. Así, es frecuente distinguir el tiempo anterior a la Ley *(ante lege),* desde el pecado original hasta Moisés, el tiempo de la Ley *(sub legem),* que se inicia con la entrega de los 10 mandamientos y, finalmente, el de la Gracia *(sub gratiam),* que comienza con el nacimiento de Cristo. Esta presentación tripartita indica una progresión en la época del Antiguo Testamento, creando una etapa intermedia, que no posee todavía la gracia, pero conoce por lo menos los mandamientos divinos.

Por último, san Agustín lega a la Edad Media una segmentación de la historia en seis épocas, relacionadas con los seis días de la Creación y con las edades de la vida humana (esta división de las seis edades de la vida, transmitida en la Edad Media por Isidoro de Sevilla, compite a partir del siglo XIII con otra que es cuadripartita, y los años que limitan las etapas de la vida varían bastante según los autores). Las edades del mundo, según san Agustín, se extienden de Adán a Noé (correspondientes a la temprana infancia, *infancia*), de Noé a Abraham (paralelamente con la infancia,

pueritia), de Abraham a David (adolescencia), de David al cautiverio en Babilonia (juventud), del cautiverio en Babilonia al nacimiento de Cristo (madurez) y, finalmente, de Cristo al fin de los tiempos, culminando así en la inmovilidad de la eternidad, de la misma manera que el descanso del séptimo día sigue a los seis días de la Creación. Por lo tanto, la versión agustiniana consiste en una fragmentación del tiempo del Antiguo Testamento, mientras que el tiempo de la Gracia sigue unificado. La asociación de este último con la vejez puede sorprender; pero es que san Agustín retoma la metáfora del bautismo según san Pablo, que vincula al anciano con la regeneración de la vida espiritual. En suma, aun cuando esta periodización se refiere en última instancia a la bipartición de los dos testamentos, refuerza la visión lineal de la historia, haciendo sentir una progresión comparable a la de las edades de la vida y que está comprendida entre un inicio y un final ineluctable.

Las concepciones cristianas introducen una fuerte ruptura en relación con las concepciones antiguas. Al margen de la diversidad de los autores, en la Antigüedad prevalece en efecto una visión cíclica del tiempo, donde todo se repite en un eterno retorno. Los antiguos griegos no percibían el mundo a través de las categorías de cambio sino como una realidad estática, o como un movimiento circular. Para Aristóteles, "el tiempo es un círculo"; y Platón afirma que "'era', 'es' y 'será' son aspectos de un tiempo que imita a la eternidad, que gira en círculo conforme a las leyes del número", sugiriendo con ello que los sucesos retornan y que las épocas se repiten, a tal grado que todo podría parecer fijo en un presente que reuniría en sí el pasado y el futuro. Es contra esta visión cíclica, aún compartida esencialmente en Roma —y contra ciertos autores cristianos como Orígenes, que parecen demasiado apegados a ella— que san Agustín elabora una nueva concepción del tiempo. En *La ciudad de Dios* proclama la falsedad del tiempo cíclico, que negaría la aparición única de Cristo en un momento histórico preciso y sin repetición posible. Opone al tiempo cíclico el "camino recto" de Dios, que "destruye esos círculos giratorios". Sin embargo, la visión histórica y lineal de Agustín no deja de tener sus limitaciones. En efecto, al situar la realidad presente en la sexta y última época de la historia humana, indica que, desde la perspectiva de la salvación, no puede producirse nada nuevo hasta que no llegue el Juicio Final. A partir del nacimiento de Cristo, la historia está condenada a permanecer idéntica a sí misma, con la certeza de que nada fundamental puede suceder. Desde entonces, los hombres viven de los frutos de la redención y a la espera del Juicio Final, mientras que

todo lo demás no son sino peripecias que en nada modifican la verdadera historia de la salvación. Si hubo una historia desde la Creación del mundo, a partir del nacimiento de Cristo ya no la hay.

La confrontación entre la concepción cíclica y lineal del tiempo está destinada a repetirse durante la conquista del Nuevo Mundo. El franciscano Bernardino de Sahagún es, ante los nahuas, como san Agustín frente a Platón, y en su *Códice florentino* consigna este testimonio extraordinario de un tiempo indígena dominado por la exaltación de un pasado primordial y por el apego a un eterno retorno: "Otra vez será así, otra vez estarán las cosas, en algún tiempo, en algún lugar. Lo que se hacía, hace mucho tiempo y ya no se hace, otra vez se hará, otra vez así será, como fue en lejanos tiempos". Pero, por muy útil que sea, la oposición entre tiempo cíclico y tiempo lineal en parte es insuficiente. Inclusive en las sociedades tradicionales, donde el retorno periódico de las estaciones y las actividades agrícolas imprime su marca en toda visión del tiempo, siempre existe parcialmente una experiencia del tiempo irreversible, aunque sólo sea porque cada quien puede medir con la vara de su propia vida el camino que conduce a la muerte. Por lo tanto, el problema no está en afirmar la ausencia de un tiempo irreversible, sino en saber en qué medida éste se asume o no como tal, y si éste constituye o no la forma dominante del tiempo social y el sustento de la representación del devenir histórico. Más que atenerse a una oposición estricta, en realidad se trata de analizar cómo los llamados tiempo lineal y tiempo cíclico se combinan en articulaciones variadas, propias de cada cultura. En cuanto a la idea misma del tiempo cíclico, ésta es necesariamente una combinación entre la sucesión empírica de hechos y seres diferentes y una interpretación que los relaciona con una misma esencia (por ejemplo, dos soberanos que se suceden son evidentemente individuos diferentes, pero puede considerarse el hecho de que ambos encarnan, en el fondo, un único y mismo principio). Un pensamiento cíclico del tiempo es así una forma de englobar diferencias accidentales dentro de una identidad esencial. Pero esta concepción puede asumir, a pesar del retorno cíclico de lo mismo, la aparición de ciertas diferencias, dando lugar así a una visión en espiral, de la cual el pensamiento maya parece dar un ejemplo al asociar el tiempo con la figura de un caracol.

En el cristianismo se combinan dos tipos de tiempo: el tiempo lineal de la historia humana que avanza ineluctablemente hacia un suceso singular; y el *circulus anni* de la liturgia que repite las mismas fiestas cada año. Desde luego, ni uno ni otro se inscriben en el mismo plano de duración y, por

ende, pueden combinarse sin demasiada dificultad: el tiempo litúrgico asume el ciclo de los días del año, mientras que el tiempo lineal es el de la larga duración por la que atraviesa la humanidad. No obstante, la importancia del tiempo litúrgico en el mundo medieval sugiere que los círculos que traza interfieren en la visión del tiempo histórico. Efectivamente, el tiempo litúrgico revive cada año los sucesos fundadores de la vida de Cristo y de los santos. Periódicamente, vuelve a hacer presente un pasado siempre idéntico a sí mismo. El ciclo litúrgico, referencia fundamental de la sociedad cristiana, manifiesta un tiempo repetitivo, que devuelve sin cesar el presente a su pasado fundador. Por lo demás, quizá se deba a que el tiempo de la Gracia —la vejez del mundo que se inicia con el nacimiento de Cristo, según san Agustín— es un periodo inmóvil, carente de historia, que deja tanto espacio para la infatigable repetición litúrgica de su momento inicial. El tiempo lineal cristiano, en consecuencia, no está a resguardo de los retornos del tiempo cíclico, que en parte se imponen a él.

Por lo tanto, conviene ir más allá de la dualidad de las temporalidades cíclica y lineal. Reinhart Koselleck propuso que la concepción del tiempo histórico se estructura por la tensión entre el "campo de experiencia" y el "horizonte de espera" (el campo de experiencia es el "pasado actual", es decir, además de la memoria, la visión completa del pasado desde el presente; el horizonte de espera es "un futuro actualizado", alimentado de miedos, esperanzas y toda forma de percepción del futuro desde el presente). Las diferentes formas de articular experiencia y espera trazan tres configuraciones principales en el curso de la historia occidental. En la Antigüedad, como en la mayor parte de las sociedades tradicionales, los ritmos cíclicos de la naturaleza y de las labores agrícolas imponen su marca en las representaciones del tiempo histórico. El tiempo entonces no es tanto lo que pasa sino lo que retorna; y el horizonte de espera se superpone estrictamente al campo de experiencia: el futuro no es sino la repetición del mundo de los antepasados. La sociedad medieval (que se prolonga hasta el siglo XVIII) presenta una configuración ambivalente, desdoblada. El despliegue de una visión lineal de la historia despeja un horizonte de espera inédito y aplastante, inscrito en la perspectiva escatológica del fin de los tiempos. Pero este horizonte de espera se proyecta enteramente en el más allá y se asocia con la preocupación por el destino en el otro mundo, mientras que, en el plano terrenal, el campo de experiencia sigue imponiéndose como referencia dominante, según la lógica de las sociedades rurales. Entre los siglos XVI y XVII, espera y experiencia tienden a disociarse más aún, aunque sin llegar

a una reconfiguración realmente nueva. Luego, en el siglo XVIII, el proceso de disociación alcanza un grado de ruptura que da origen a las nociones fundadoras de la modernidad: progreso, revolución, en una palabra, Historia. Surge entonces, esta vez en el plano terrenal, la impaciencia por un futuro nuevo que, lejos de estar sometido a las experiencias anteriores, se distinga de ellas cada vez más. Nace así un tiempo enteramente histórico, que se asume en su irrevocabilidad y que, sin embargo, se retoma y controla rápidamente, puesto que el siglo XIX lo inscribe en la línea previsible del progreso hacia un fin de la historia anunciado.

Pasado idealizado, presente despreciado, futuro anunciado

Es necesaria, pues, una mejor comprensión de la configuración de los tiempos históricos en la Edad Media. ¿Cuál es la percepción del pasado, del presente y del futuro? Tratándose del pasado, conviene indicar que el tiempo de la memoria oral, según el clérigo inglés Walter Map (siglo XII), permite remontarse alrededor de 100 años atrás. Ese lapso aproximado forma el tiempo de los modernos *(moderni)*, antes del cual se extiende, fuera del alcance de la memoria, el tiempo de los antiguos *(antiqui)*. Es en este último, considerado mejor que el presente, que la Edad Media busca su ideal. Se trata muy particularmente del paraíso perdido anterior al pecado original, o incluso del momento evangélico que realiza la comunidad perfecta de Cristo y sus apóstoles. Además de esos momentos fundacionales, radiantes de una gloria ya inaccesible, es el conjunto del pasado lo que parece preferible al presente: como lo indica Walter Map, "cada edad prefiere a las que la precedieron".

Es el pasado, en efecto, el tiempo de la tradición, superior a las novedades peligrosas que aporta el presente. En una sociedad apegada a las costumbres, lo que debe ser es lo que ha sido ya, lo que han vivido los antepasados. Toda realidad presente se legitima en relación con un fundador. El reino de Francia pretende remontarse a troyanos que escaparon del sitio de su ciudad; el papa basa su poder en la preeminencia de san Pedro, y el emperador de Aquisgrán se considera sucesor de la antigua Roma (recurriendo al tema de la *translatio imperii*, que reconoce un desplazamiento geográfico para mejor realzar una continuidad esencial). La tradición es evidentemente una construcción que se elabora en el presente y que con frecuencia permite justificar realidades nuevas o recientes; pero lo que caracteriza al sis-

tema de la tradición es el hecho de que no puede aceptarse ninguna práctica si ésta no se percibe como la repetición de una experiencia antigua. Así, durante la Edad Media, todo esfuerzo por reformar o transformar la realidad social debe parecer como un retorno a un pasado fundador, como una restauración de valores perdidos con el tiempo. La formación del imperio carolingio, por ejemplo, no es una innovación, sino una renovación *(renovatio imperii)*, una resurrección del imperio romano. La llamada reforma gregoriana no pretende crear un orden nuevo —lo cual sería sospechoso—, sino sólo restaurar la pureza evangélica de la Iglesia primitiva, como lo expresan tantas referencias arquitectónicas y artísticas, características del "renacimiento del siglo XII". De igual forma, en la historia de las órdenes religiosas, los movimientos de reforma se presentan siempre como un esfuerzo por regresar a la pureza perdida de la regla original.

Así, el gusto por los retornos, las renovaciones y los renacimientos se manifiesta claramente como un aspecto característico de la visión medieval de los tiempos históricos, de tal manera que el Renacimiento del siglo XVI tendría que verse como la continuación de esa percepción, y no como una ruptura ("Lejos de marcar el fin de la Edad Media, el Renacimiento —los renacimientos— es un fenómeno característico de un largo periodo medieval, de una Edad Media que no cesa de buscar una autoridad en el pasado, una edad de oro anterior" [Jacques Le Goff]). Aquí, la larga Edad Media debe prolongarse incluso hasta mediados del siglo XIX, momento en que la modernidad comienza a asumirse plenamente. De hecho, si la Ilustración elaboró la noción de progreso y afirmó la posibilidad de una revolución que avanza hacia un mundo absolutamente inédito, la burguesía revolucionaria sintió la necesidad de vestirse a la usanza romana y representar su ascenso al poder en un escenario clásico. En cambio, el momento en que la modernidad "pura" alcanza su punto culminante, rompiendo totalmente con el espíritu de los renacimientos, probablemente se halle en la célebre frase de Marx en la cual afirma que "la revolución social del siglo XIX no encontrará su poesía en el pasado, sino sólo en el futuro", mientras que "las revoluciones anteriores necesitaban reminiscencias de la historia universal para definir sus propios objetivos". Demos por sentado, pues, que, en un régimen tradicional, el cambio se piensa como un retorno o un renacimiento, mientras que en la modernidad se piensa como un progreso o una revolución (además, el siglo XVIII invierte radicalmente el significado de este término, que otrora designaba el movimiento cíclico por excelencia, el de los planetas).

En la misma medida en que la Edad Media idealiza el pasado, desprecia el presente. Cuando Walter Map hace notar el gusto de los contemporáneos por las épocas anteriores, indica al mismo tiempo que "siempre desprecian su propio tiempo". La percepción medieval de la historia es la de un ocaso o una decadencia. "Los hombres de antaño eran bellos y grandes; ahora no son más que niños y enanos", dice Guyot de Provins a principios del siglo XIII. De manera más frecuente aún, se compara al mundo con un anciano que avanza hacia su fin (como en la periodización de san Agustín). Y no existe lugar común más extendido que el del *mundus senescit* ("el mundo envejece"). Como dijera Otón de Freising († 1158) en su crónica: "Vemos al mundo desfallecer y exhalar el último suspiro de la extrema vejez". Y Orderico Vital (1075-1142) señala en su *Historia eclesiástica:* "Hoy, todo se ha vuelto distinto, el amor se ha vuelto frío, el mal ha triunfado. Los milagros, que otrora eran garantía de santidad, han cesado, y la suerte del historiador consiste sólo en describir crímenes de todo tipo". La idea de que ya no hay tantos milagros en el presente como en el pasado, o al menos que ya no poseen la misma calidad, es además una afirmación recurrente durante la Edad Media. Por otra parte, este sentimiento de decadencia y envejecimiento está ligado íntimamente a la espera escatológica y la proximidad de los desórdenes del fin de los tiempos. "El tiempo del Anticristo se aproxima", concluye Orderico Vital.

Los términos *modernus*, *modernitas*, así como *novus*, poseen casi siempre una connotación peyorativa. Nadie se atreve a invocarlos, y señalar una novedad o una innovación es generalmente una forma de descalificación. Como lo señala el filósofo Guillermo de Conches, quien estaba, sin embargo, en la cúspide del pensamiento del siglo XII (y acaso precisamente por ello): "Nosotros exponemos y formulamos ideas antiguas y no inventamos nada nuevo". Con todo, la posibilidad de valorar el presente se deja sentir a veces (además hay que recalcar que la dualidad de los dos testamentos, el antiguo y el nuevo, no reproduce el esquema del retorno a los orígenes, sino que proporciona el modelo de una innovación que cumple una antigua promesa y la supera, puesto que la Ley nueva es superior a la antigua). Así, el texto de Raúl Glaber, que describe el entusiasmo reconstructor de los fieles, poco después del año mil, y el "blanco manto de iglesias" que cubre entonces a Europa, sugiere un deseo legítimo de "renovación", una visión positiva de un presente que parece más floreciente que el pasado inmediato. El monje borgoñón llega a afirmar incluso que el mundo entonces "se deshace de su vejez", para vivir una segunda juventud e intentar un nuevo

comienzo. Tales propósitos son excepcionales, en la medida en que invierten el *topos* del *mundus senescit*, aunque debe recordarse que la nueva juventud del mundo no se concebía sino como una especie de purificación bautismal (exactamente en ese momento el monje Arnaldo de Ratisbona adopta una postura aún más radical: "No sólo hace falta que lo nuevo cambie a lo antiguo, sino que si lo antiguo carece de orden, debe descartarse por completo, y si está conforme al orden deseado de las cosas pero ya no es útil, debe enterrarse con respeto").

Otro ejemplo notable es la afirmación de Bernardo de Chartres, teólogo del siglo XII, quien al comparar a los pensadores de su tiempo con los filósofos de la Antigüedad y con los Padres de la Iglesia, señala: "Somos enanos sentados en las espaldas de gigantes, pero vemos más lejos que ellos". Enunciado paradójico y sutil, pues si la primera proposición obedece al lugar común que considera a los modernos como inferiores a los antiguos, la segunda transgrede discretamente esta visión y otorga a los pensadores actuales resultados superiores a los de sus predecesores. Sin duda, la imagen de los enanos sentados sobre las espaldas de los gigantes recuerda que nada sería posible sin el legado de los antiguos, pero al mismo tiempo esboza *una concepción acumulativa del saber que permite avanzar más lejos*. Sin dejar de expresar las indispensables muestras de humildad y respeto hacia los antepasados, sin las cuales su afirmación no sería más que culposa vanidad, Bernardo de Chartres reivindica el derecho de superar a los padres y llevar la reflexión a un grado que ellos ignoraban. Así, a pesar del carácter bastante dominante de la visión que desdeña el presente, al cual se juzga inferior al pasado y se le asocia con una vida que toca a su fin, se presenta a veces una concepción más optimista de un mundo que puede "deshacerse de su vejez" y percibir la novedad más como un mejoramiento que como una amenaza (una crónica normanda de principios del siglo XIII señala que "la Iglesia y el pueblo recibieron con gran júbilo a los franciscanos y los dominicos por la novedad de sus normas"). Esta actitud crece poco a poco durante los últimos siglos de la Edad Media, sin trastocar por ello las concepciones predominantes. Por mencionar un par de ejemplos, *ars nova* es un término con que se denomina positivamente un arte musical que se opone a las formas anteriores, mientras que Marsilio de Padua, en su *Defensor pacis*, utiliza el vocablo *moderno* para valorar la organización de los poderes laicos y eclesiásticos que él recomienda.

El futuro, por último, pesa en forma aplastante. El Nuevo Testamento fija el término de la espera: los desórdenes del fin del mundo, el Juicio Final

y luego una eternidad compuesta de beatitud celeste para unos y de castigos infernales para otros. Este futuro conocido de antemano, objeto de esperanza y temor, se experimenta en general como un futuro próximo, incluso inmediato, aunque sea decisivo para el funcionamiento de la institución eclesial que no se fije la fecha. Como lo afirma san Agustín, la historia real se desarrolla "a la sombra del futuro". Desde el punto de vista de la Iglesia, puede afirmarse que el mundo avanza inexorablemente hacia su fin y, al mismo tiempo, que no acaecerá ningún suceso importante en la historia humana, pues, en lo esencial, nada puede esperarse del futuro salvo la realización de una escatología anunciada. Sin duda, ésta no constituye la única experiencia del futuro en la sociedad medieval, a cuyos miembros les preocupa inevitablemente su destino y el de sus prójimos, su salvación y el devenir de sus cosechas o sus negocios, sus empresas guerreras o sus proyectos políticos. Para convencerse, baste mencionar las tensiones suscitadas por el deseo de interpretar presagios y signos, con el fin de conocer el futuro inmediato de los hombres (Jean Claude Schmitt). Pese a la dimensión profética de las Sagradas Escrituras y al uso clerical de ciertos procedimientos, la Iglesia medieval condena con la mayor firmeza y con incesante constancia, desde san Agustín hasta el *Decreto* de Graciano y mucho más allá, las prácticas adivinatorias y todas las actividades de adivinos y ancianas que pretenden revelar el futuro. Éste se califica como "secreto de Dios" y sólo la Iglesia está en condiciones de interpretarlo en forma legítima y con la prudencia necesaria. Por lo tanto, la Iglesia se arroga el monopolio del ejercicio profético, o al menos el derecho exclusivo de decidir sobre su pertinencia o su carácter diabólico (lo tolera en el caso de personas destinadas a la santidad, integradas a la institución, o que a veces evolucionan al margen de ella, lo cual no deja de tener sus riesgos).

Si bien la adivinación tiene por objeto prever los sucesos en el corto plazo, en las mejores condiciones los que se sitúan en el horizonte de una vida individual (que es lo que sucede en el caso de los horóscopos, cuya práctica se extiende en el seno de las élites de finales de la Edad Media), ésta no afecta la concepción más amplia del devenir histórico. Según la visión que san Agustín transmite a la Edad Media, "todo lo que pasa en esta tierra puede repetirse estructuralmente y en sí carece de importancia, pero esta experiencia demuestra ser única y de extrema importancia en la perspectiva del más allá y del Juicio Final", de tal modo que el futuro "se oponía, por así decirlo, a las historias empíricas, aun cuando les confiriera una existencia como historias finitas" (Reinhart Koselleck). El futuro terrenal de la

humanidad, prolongación de la fase última y fundamentalmente homogénea de la historia (aunque circunstancialmente animada por ciclos de decadencia y renacimiento, y llena de rumores de sucesos individuales tan accidentales como imprevisibles), se perfila como una repetición de la experiencia pasada, mientras que la espera de un horizonte nuevo se proyecta en la escatología. Pero trátese del horizonte de los fines últimos o de las esperas terrenales de los hombres, vemos cómo el futuro está poblado de peligros para la Iglesia. Más que cualquier otro tiempo, el futuro exige un control estricto.

Un tiempo semihistórico

El análisis, por consiguiente, revela una gran ambivalencia, debida a la coexistencia de diversas configuraciones de los tiempos históricos en la Edad Media. En primer lugar, el horizonte de espera y el campo de experiencia se traslapan en lo esencial. De esta manera, predomina un tiempo que retorna y pretende repetirse, que desprecia el presente y valora el regreso a un pasado que se considera mejor (en este punto, el tiempo medieval se parece al tiempo prehispánico, que también se concibe como un ocaso). Su representación por excelencia es la Rueda de la Fortuna, tema introducido en la interpretación cristiana del tiempo por la *Consolación de la filosofía* de Boecio (siglo VI) y ampliamente utilizado en la Edad Media, tanto en los textos como en las imágenes (véase la foto V.2). Sobre la rueda que la personificación de la Fortuna acciona, un hombre asciende hacia la cúspide del poder y, luego, apenas ha alcanzado su meta, se ve expulsado de su trono. Así, el que se eleva será bajado y el que está abajo se elevará. Además de hacer hincapié en la inestabilidad y la vanidad de las cosas terrenales, la Rueda de la Fortuna propone la imagen de un tiempo que, ineluctablemente, conduce de nuevo a lo mismo. En cierta forma, esta visión circular del tiempo raya en la percepción de un tiempo inmóvil, pues los ascensos y los descensos de la Rueda de la Fortuna parecen como tantas otras peripecias desdeñables, y ningún suceso puede aportar una novedad auténtica, al menos hasta el fin de los tiempos. El tiempo que retorna se transforma en un tiempo que no pasa. Así, de tanto jugar con las correspondencias entre pasado y presente —como cuando Eginardo copia páginas enteras de las *Vidas de los doce césares* de Suetonio para componer su biografía de Carlomagno—, la diferencia entre ambos tiempos tiende a borrarse, dando lugar finalmente a un sentimiento de atemporalidad. Eric Auerbach analizó muy bien cómo

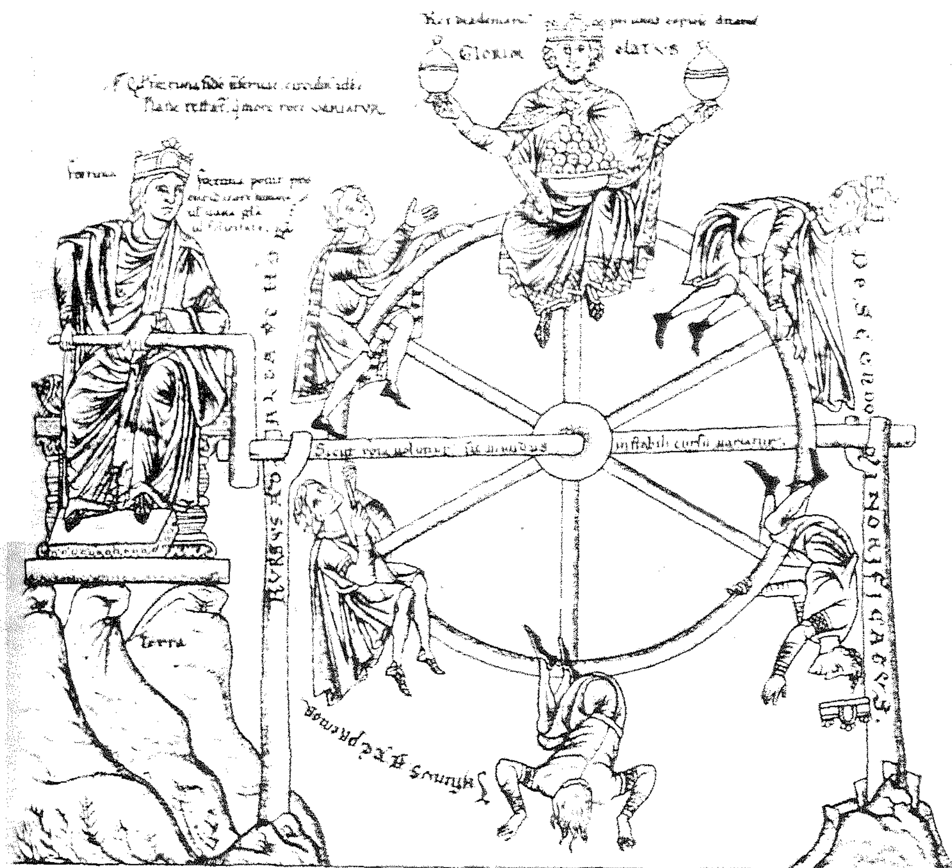


FOTO V.2. *La Rueda de la Fortuna (hacia 1180;* Hortus Deliciarum, *f. 215; manuscrito destruido en 1870, restitución según G. Cames).*

La personificación de la Fortuna acciona la rueda que somete a todos los destinos humanos a la suerte del ascenso y la caída. A la izquierda, dos hombres ascienden a altas posiciones; en lo alto, un rey majestuoso acumula poder y bienes materiales; a la derecha, el poderoso cae y pierde su corona. La Rueda de la Fortuna, representada con frecuencia en las miniaturas y en el arte monumental a partir del siglo XII, está acompañada a veces de inscripciones que hacen explícito el sentido. Éstas pueden ser más sintéticas que aquí, asociando a los diferentes personajes los lemas siguientes: "yo reinaré", "yo reino", "yo he reinado", "yo estoy sin reino". La articulación de los tiempos —pasado, presente, futuro— traza el círculo de un nuevo comienzo eterno, subrayando así la vanidad de las cosas terrenales.

las conexiones de ese tipo sólo pueden establecerse si los hechos cronológicamente separados "se ligan verticalmente a la Divina Providencia". Ésta es como el plan de inscripción temporal común a todos los sucesos terrestres, que permite asociarlos ante la mirada eterna de Dios, deshaciendo el ordenamiento cronológico del tiempo histórico.

El tiempo cristiano lineal e irreversible, dominado por el horizonte de espera, no es más que un aspecto del tiempo medieval. En esencia, se inscribe en la perspectiva escatológica y tiende, por ello, a detener la historia humana, a inmovilizarla a la espera del fin de los tiempos. Sin embargo, se advierten indicios de transformación, marcas excepcionales de valoración del presente o de espera no escatológica, que se apartan de la visión dominante del tiempo, sin dar lugar por ello a una concepción histórica nueva. Asimismo, si la conciencia del instante fugaz en general se menosprecia, en comparación con un tiempo inmóvil o repetitivo, ésta se afirma sin embargo en forma creciente, particularmente en la novela y la poesía. Guillermo de Lorris, en el *Libro de la Rosa*, evoca el tiempo "que pasa noche y día sin descansar ni detenerse... el tiempo que no deja de moverse, sino que siempre pasa sin retornar, como el agua que desciende toda y de la cual ni una sola gota vuelve a ascender". Pero, por muy notables que sean, tales afirmaciones se inscriben en la continuidad del tema convencional de la fragilidad de los asuntos humanos y de la brevedad de la vida, que los clérigos suelen usar para incitar a pensar en el más allá y en la salvación. Además, la insistencia, melancólica o dramática, en la irreversibilidad del tiempo de cada vida individual se combina muy bien con un tiempo repetitivo, cuando se considera una escala más amplia que engloba la sucesión de las generaciones y la historia humana en su conjunto. Sin embargo, el hecho de que entre los siglos XIII y XV se conceda a ese tiempo de la vida que pasa una expresión creciente, es una forma de legitimarlo y ampliar su experiencia. Así pues, aun cuando no alcanza a dominar la visión de la historia, la extensión del tiempo irreversible se experimenta por lo menos, a finales de la Edad Media, bajo la forma de una obsesión por la muerte. En resumen, de la coexistencia de esas diferentes percepciones del tiempo histórico se deriva una "dualidad de la concepción del mundo" (Aaron Gourevitch). El tiempo irreversible de la historia mina al tiempo que retorna o que no pasa. Pero la Edad Media sigue dominada por un tiempo semihistórico que combina en el plano terrenal un poco de tiempo irreversible y una gran cantidad de tiempo repetitivo.

Límites de la historia y peligros de la escatología

La escritura de la historia

Hay un análisis sucinto de la historiografía medieval —basado en los trabajos de Bernard Guenée— que permite confirmar esas ambivalencias. El saber histórico es sin duda importante para una cultura fundada en la memoria y que sitúa en el pasado sus referencias fundamentales. Benzo, obispo de Alba en el siglo XI, indica: "Si los libros disimulan los hechos de los siglos pasados, entonces yo pregunto, ¿de quiénes serán los pasos que los descendientes deberán seguir? Los hombres, parecidos a los animales, carecerían de razón si no tuvieran conocimiento del tiempo de las seis edades". De ahí se deriva una producción historiográfica que cuenta, entre sus obras más difundidas, las *Historias de los francos* de Gregorio de Tours, que nos informa sobre los merovingios del siglo VI, la *Historia eclesiástica del pueblo inglés* de Beda *el Venerable* (731) y, posteriormente, en el siglo XIII, el *Espejo histórico* de Vicente de Beauvais y las *Grandes crónicas de Francia*. Son obras de clérigos —obispos (como Gregorio de Tours), monjes que trabajan muchas veces en equipo en monasterios especializados en ese tipo de producciones (como la abadía de Saint-Denis, principal centro historiográfico de la monarquía francesa) o frailes mendicantes (como el dominico Vicente de Beauvais)—, antes de que llegue el turno, a finales de la Edad Media, de los autores laicos (como Froissart o Felipe de Commynes) y que Carlos VII —a quien pronto siguieron otros soberanos— creara la oficialía del cronista de Francia en 1437. Junto a los *Anales* (que hacen resaltar los años sucesivos e indican los acontecimientos correspondientes) y a las *Historias* (que ofrecen un relato más sustancioso), el género más eminente es el de las *Crónicas universales*, que presentan la historia humana desde la creación del mundo hasta el momento de la redacción de la obra. A partir del siglo XII también aparecen historias más locales, regionales, urbanas o que, incluso, expresan el interés genealógico de un linaje noble, como la *Historia de los condes de Anjou*.

La crónica universal parece dar cuerpo a la historia cristiana lineal. Sin embargo, esto dista mucho de ser así, puesto que una cronología unificada fundada en el nacimiento de Cristo no se impone sino muy tardíamente. Durante mucho tiempo, la historiografía medieval la ignora: la mayor parte de las crónicas universales se organiza en función de la sucesión de los em-

peradores, y en el *Espejo histórico* de Vicente de Beauvais los reinos imperiales todavía son el eje de su cronología. Pero, poco a poco, sobre todo desde el siglo XIV, se generaliza el uso de la era de la Encarnación, lo cual contribuye a la integración del conjunto de los datos en una cronología unificada. Para alcanzar ésta —y a pesar de errores particulares—, se necesita un gran esfuerzo que permita establecer genealogías reales, imperiales y pontificales, listas de soberanos y de grandes personajes (distinguidos mediante cifras) para fechar con precisión los reinos que servían de referencia a las obras históricas anteriores. Los historiadores medievales se convierten así en "virtuosos de la cronología", y "el gran logro de la erudición medieval consistió en situar todos esos datos dispersos en la era de la Encarnación" (Bernard Guenée). La producción de semejante cronología unificada es un instrumento susceptible de fortalecer una visión lineal de la historia, pero es evidente que no la presupone necesariamente.

A pesar de estos avances, la historiografía medieval enfrenta enormes limitaciones. Las bibliotecas medievales carecen de los suficientes textos históricos y, salvo por contados *best sellers* ya mencionados, las obras, particularmente las más recientes, circulan muy poco, aun cuando el aumento de la producción de manuscritos entre los siglos XIII y XV mejora sensiblemente la situación. Las fuentes también son escasas: la consulta de archivos es excepcional y se limita, en el mejor de los casos, a los que posee la institución donde trabaja el historiador. En consecuencia, los libros de historia son fundamentalmente compilaciones de obras precedentes, complementadas con el testimonio del autor y de los contemporáneos que ha podido interrogar. Por último, se ignora prácticamente todo sobre la crítica de las fuentes, y los criterios de la verdad histórica son más bien la verosimilitud y la autoridad de la fuente de información (principio acrítico según el cual un relato vale lo que el prestigio de su autor, real o supuesto). Por otra parte, si la historia es un saber que se considera importante, no constituye un oficio de tiempo completo. Tampoco es una disciplina universitaria y ni siquiera se imparte como una de las artes liberales (que incluyen principalmente la astronomía, la gramática o la retórica). Los fines que se asignan al conocimiento histórico también limitan su prestigio: éste debe educar y edificar (y accesoriamente distraer), es decir, servir de ejemplo. Se utilice o no la fórmula de *historia magistra vitae*, difundida desde Cicerón hasta el siglo XVIII, es en esta concepción en la que se basa la historiografía medieval. No podía ser de otra forma en un régimen de historicidad que traslapa experiencia y espera, y que por lo tanto ignora toda separación verdadera entre

pasado y presente. Es por ello que la historia pretende tomar del pasado las lecciones aplicables a las situaciones idénticas que repite el presente.

Es así como percibimos la mayor limitación de las concepciones de la historia en la Edad Media (sin hablar siquiera del hecho de que el único actor verdadero de esta historia es Dios, pues los hombres no son más que los instrumentos mediante los cuales se realiza el plan divino). La ausencia de una separación clara entre el ayer y el hoy proyecta sin excepción el presente en el pasado, y viceversa. Los personajes históricos razonan como los contemporáneos de los cronistas. A los antiguos romanos se les atribuye la ética cortés de la caballería del siglo XII, mientras que los artistas visten a los héroes de la Biblia y de la Antigüedad como clérigos medievales o como caballeros envarados en sus armaduras. Por el contrario, el pasado se proyecta en el presente, haciendo de una contienda contemporánea la repetición de un combate bíblico. Así, "la conciencia histórica, en la medida en que pueda emplearse este término respecto a la Edad Media, seguía siendo esencialmente antihistórica. De ahí proviene ese rasgo inherente de la historiografía medieval, el anacronismo" (Aaron Gourevitch). A pesar de cierto progreso de la cultura histórica, sobre todo entre los siglos XII y XV, la historiografía revela la misma ambigüedad que la concepción medieval de los tiempos históricos. Se basa esencialmente en una visión acrítica y antihistórica, pues como se inscribe en un tiempo repetitivo o inmóvil le cuesta diferenciar entre pasado y presente. Por lo tanto, la historiografía medieval está separada de nuestra propia concepción de la historia por una doble ruptura: la sistematización de las reglas de la crítica de documentos históricos (a partir del siglo XVII) y la instauración (un siglo después) de un régimen de historicidad moderno, fundado en la separación entre experiencia y espera, que permite hacer del pasado un verdadero objeto de estudio.

Inminencia (diferida) del fin de los tiempos

El eco que suscita el Apocalipsis de san Juan en la cultura medieval es considerable, tanto en la teología como en el arte, desde las suntuosas miniaturas de Beato de Liébana (véase la foto V.3) hasta los tapices de Angers (siglo XIV). No obstante, conviene precisar que el Apocalipsis no sólo concierne al fin del mundo: los exégetas lo leen como una recapitulación simbólica de la historia de la salvación, donde se entremezclan el pasado, el presente y el futuro de la Iglesia (desde el año 1100, se especifica incluso que sólo los úl-

timos capítulos, a partir del decimoquinto, se refieren al Juicio Final). En la Edad Media, Apocalipsis no es, pues, sinónimo de escatología, término que conviene además diferenciar claramente de la noción de milenarismo. La escatología (del griego *eschata*, las cosas últimas) designa lo relacionado con el fin del mundo y con el Juicio Final, tal como los anuncian el Nuevo Testamento y la tradición. El milenarismo es una variante de la escatología, en el sentido de que es la espera de un futuro asociado con la última fase de la historia universal; pero, lejos de esperar únicamente el fin de los tiempos y la destrucción del mundo, anuncia previamente el reino de Cristo en la tierra, que establecerá un orden paradisiaco de paz y justicia para todos los hombres.

La considerable divergencia entre estas dos versiones de la espera —una que no ve aquí abajo más que destrucción y aplaza toda promesa positiva al más allá, la otra que sitúa su optimismo en el plano terrenal— deriva de una diferencia en la interpretación del capítulo 20 del Apocalipsis. Sus versículos 3 y 4 indican que, al terminar la primera resurrección, el diablo será encadenado y comenzará entonces el reino de los justos con Cristo durante mil años *(millenium)*, tras lo cual sobrevendrán la segunda resurrección y el Juicio Final. Si el Apocalipsis es, según la expresión y el análisis de Guy Lobrichon, "un texto formidablemente explosivo" cuya recuperación y enclavamiento exigieron prolongados esfuerzos a los teólogos de la Edad Media, es particularmente cierto en el caso de estos versículos. En efecto, su interpretación literal, inmediata, parece dar la razón a las corrientes milenaristas, y por ello, la Iglesia, juzgando que esa lectura era eminentemente peligrosa, se afanó en imponer otras. San Agustín, a quien le toca un papel determinante en el asunto, afirma en *La ciudad de Dios* que la primera resurrección que se menciona en el texto sagrado corresponde a la Encarnación (pues el bautismo permite a los hombres renacer en la Gracia). En consecuencia, el *millenium* es el tiempo presente de la Iglesia, reino terrenal de los justos con Cristo, a pesar de la presencia de los pecadores y los impíos que la persiguen. No es un periodo de la historia por venir, sino su fase actual, destinada a terminar con el Juicio Final. Aquí, una interpretación literal de la proposición de san Agustín llevaría a fijar en el año mil el término del *millenium* y, por lo tanto, el final de los tiempos. Pero san Agustín procura conciliar su interpretación con la indicación evangélica según la cual "nadie conoce ni el día ni la hora", añadiendo que los "mil años" del Apocalipsis no significan una duración precisa, sino que designan simbólicamente un tiempo perfecto cuya duración siguen ignorando los hombres.

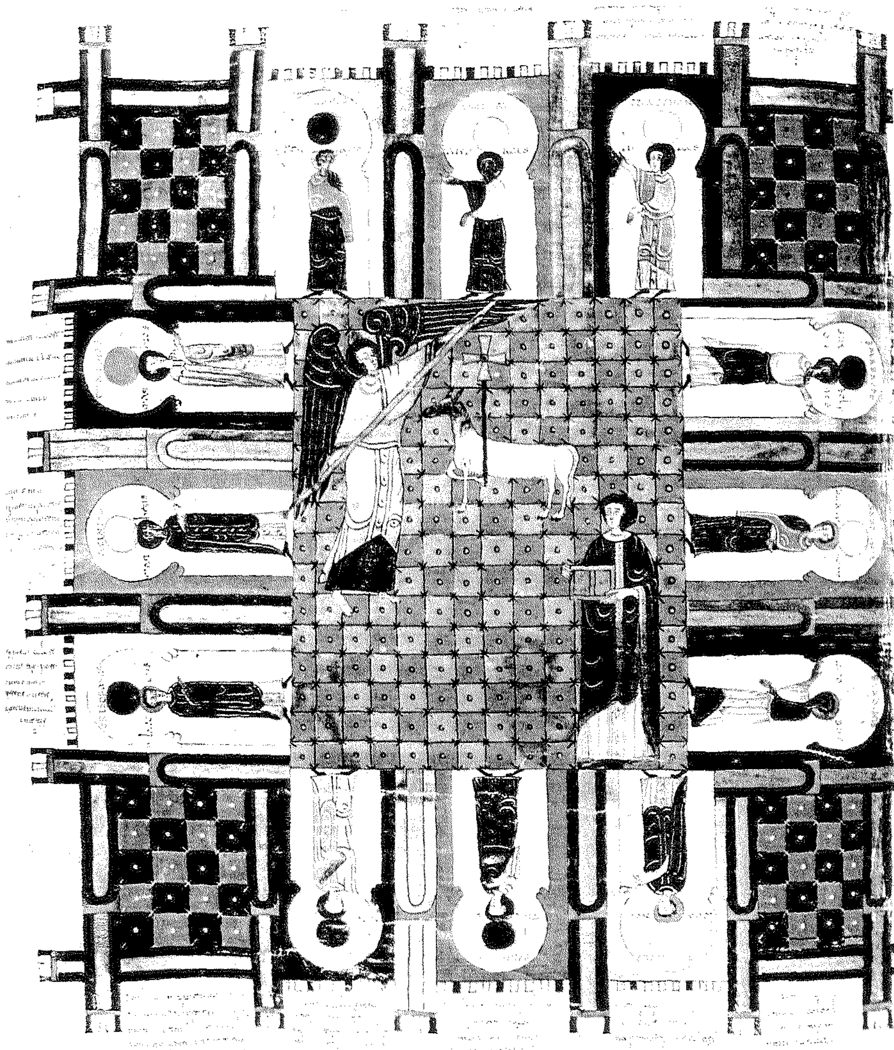


FOTO V.3. *La Jerusalén celestial en el* Comentario del Apocalipsis *de Beato de Liébana (hacia 950; Madrid, Biblioteca Nacional, ms. Vit. 14-2, f. 253 v.).*

Los manuscritos del *Comentario del Apocalipsis* de Beato de Liébana, iluminados en la península ibérica y el suroeste de Francia principalmente durante los siglos X y XI, se encuentran entre las obras maestras del arte mozárabe. Siguiendo la descripción del Apocalipsis, la Jerusalén celeste es una ciudad cuadrangular de 12 puertas y murallas de piedras preciosas (en el centro figuran san Juan, el ángel que mide la ciudad y el cordero, símbolo de Cristo, con la cruz). Esta miniatura lleva al extremo la lógica de planitud del arte medieval, pues todos los muros se hallan remachados sobre el mismo plano, el de la página. Mediante este eficaz procedimiento de *mostración*, el artista exhibe la totalidad de los cuatro lados de la ciudad celeste, sin sujetarla a la arbitraria deforma-

Por último, a partir del siglo XI, otra interpretación identifica la primera resurrección con la de los justos al final de los tiempos, de manera que al *millenium* se le despoja de la temporalidad terrestre y se le engloba en la del Juicio Final.

La escatología que oficializa la Iglesia se caracteriza, pues, por la espera del fin del mundo y de los sucesos dramáticos que han de precederlo. Además de los numerosos cataclismos naturales y de la irrupción de Gog y Magog —dos pueblos a los que se había mantenido prisioneros hasta entonces en Oriente— es sobre todo el Anticristo el que polariza esta espera. Evocado en una de las epístolas de san Juan, esta figura adquiere consistencia en un comentario de san Jerónimo, luego en numerosos tratados medievales, como el del monje Adson de Montier-en-Der, redactado en 954, que gozará de amplia difusión a partir del siglo XII. Respecto a este personaje de supuesto origen judío, posiblemente nacido en Babilonia, que es en todos los sentidos lo contrario de Cristo, su réplica maléfica, hasta el grado de que se le calificara como "hijo del Diablo", los clérigos estiman que su reino de tres años y medio estará marcado por grandes desórdenes y por la persecución de los cristianos, y que, tras su muerte, en el monte de los Olivos en Jerusalén, a la humanidad no le quedaran más que unos cuantos días de vida antes del Juicio Final. En consecuencia, las catástrofes advertidas, los conflictos y los problemas experimentados en la Edad Media se interpretan regularmente como otros tantos signos precursores de la llegada del Anticristo, incluso como manifestaciones de su presencia. Puesto que el Anticristo es "la figura central del suceso escatológico" (Bernhard Töpfer), esa lectura de los hechos del presente mantiene, durante toda la Edad Media, la idea de la inminencia del fin de los tiempos.

Por analogía con los seis días de la Creación, se dice que el mundo debe durar 6 000 años (para Dios un día equivale a 1 000 años). Con fundamento en la palabra del Evangelio, que asocia la llegada de Cristo con la última hora (es decir, el año 5500 desde la Creación), los primeros cristianos fijan el fin del mundo en el año 500, lo que explica ciertas inquietudes escatológicas consignadas entre los años 493 y 496. Sin embargo, con el propósito de desarticular esta interpretación literal de los seis días de Dios, san Agustín propuso su concepción de las seis edades del mundo, mientras que otros autores, siguiendo a Eusebio de Cesárea, adoptaban otro cómputo, aplazando el fin del mundo hasta el año 800. Un poco más tarde, Beda *el Venerable* vuelve a hacer los cálculos y sitúa el nacimiento de Cristo 3 952 años después de la Creación, aunque se rehúsa, al igual que san Agustín, a cifrar

la duración del mundo. La historia de los cómputos cristianos parece ser así la de los rejuvenecimientos sucesivos del mundo, que son otras tantas postergaciones de plazos escatológicos. Pero ciertas singularidades del calendario también pueden hacer que suba la fiebre; y Abbon de Fleury relata que "casi en todo el mundo corría el rumor de que, cuando la Anunciación coincidiera con el viernes santo, eso significaría sin duda el fin de este mundo" (esta conjunción se produjo en los años 970, 981, 992, 1065 y 1250; también caracteriza al año 1, que quizá Dionisio *el Pequeño* escogió por tal razón como el punto de referencia de la era cristiana).

En el siglo X el abate Odón de Cluny está convencido de la próxima llegada del Anticristo, aun cuando, como hemos visto, el año mil no concentra más que otras fechas las preocupaciones escatológicas. En el siglo XII las primeras cruzadas se desarrollan en un clima de espera del fin del mundo, "en vista de los tiempos próximos del Anticristo", según las palabras que Guiberto de Nogent pone en boca del papa Urbano II; asimismo, los conflictos entre el papa y el emperador muchas veces se consideran, sobre todo por parte de Otón de Freising, como disensiones que anuncian los últimos tiempos. El siglo XIII no es menos escatológico: entre 1197 y 1201 corre el rumor de que el Anticristo ya ha nacido; poco después, Federico II es un candidato a ese papel, y el año 1260 ve surgir, particularmente en Italia, diversos movimientos de penitencia, principalmente el de los flagelantes, que Raniero Fasani suscita en Perugia, mientras que a finales del siglo el médico Arnaldo de Villanueva, en su tratado sobre el Anticristo, predice el fin del mundo para el año 1378. La peste negra de 1348 reaviva la inquietud y genera un nuevo movimiento de flagelantes que se esfuerzan por calmar la cólera divina y conjurar la amenaza de la destrucción del mundo (véase la foto IV.1). Durante el Gran Cisma, que divide a la Iglesia entre 1378 y 1417, a cada papa lo califican de Anticristo sus adversarios y por doquiera pululan, al mismo tiempo, las profecías. Hacia 1380 el dominico catalán Vicente Ferrer anuncia que el cisma durará hasta la llegada del Anticristo; en sus prédicas, que agitan a las muchedumbres de la Europa meridional, exhorta a los fieles a hacer penitencia en vista de la inminencia del fin del mundo y advierte, en una carta al papa, que el Anticristo podría tener ya nueve años. Por último, el mismo Lutero no cesa de repetir que el fin de los tiempos se dará al año siguiente, y el Anticristo es un tema omnipresente en las polémicas que suscita la reforma protestante. De esta manera, aunque existen ciclos breves durante los cuales la fiebre escatológica sube y luego vuelve a bajar, la espera escatológica al parecer ni se refuerza ni dis-

minuye, sino que más bien parece constante si consideramos la larga duración de la Edad Media

La espera escatológica, como la Iglesia llega a encuadrarla, se integra de una u otra manera en sus enseñanzas y sus sermones (aun cuando no siempre es fácil disociar escatología de milenarismo, y cuando varios de los movimientos recién evocados poseen tintes milenaristas). Desde esta óptica, la inminencia del fin de los tiempos no invita en absoluto a transformar las realidades sociales, sino más bien a hacer penitencia y renunciar urgentemente a los pecados. El futuro amenazador de la escatología es una advertencia acuciante en beneficio de la salvación del alma y de la Iglesia, que es su mejor garante. La espera del fin del mundo es, pues, un factor de integración social, que refuerza la dominación de la Iglesia, al menos mientras no se determinen una fecha precisa o un argumento demasiado detallado. Pues de ser así, la escatología, por el contrario, correría el riesgo de convertirse en "un factor de desintegración", despojando a la Iglesia del control de ese futuro demasiado cercano e incluso minando la necesidad de las instituciones terrenales. Si bien está claro que la Iglesia, que "quiere perpetuarse en el tiempo" (Claude Carozzi), tiene la obligación de controlar las tensiones escatológicas, la oposición crucial acaso no está entre los peligros de una escatología inmediata y el aplazamiento del fin del mundo a un tiempo lejano que calmaría la tensión. La apuesta de la Iglesia consiste más bien en alejar cualquier profecía fechada, con el fin de escenificar un futuro próximo pero incierto, y en consecuencia siempre susceptible de diferirse. Esta estrategia de una inminencia que se aplaza incesantemente funciona en la medida en que la certeza de la predicción de largo plazo es más importante que la exactitud o la inadaptación de las esperas inmediatas. Es preciso, sobre todo, que la Iglesia conserve el monopolio de la "organización de ese fin del mundo que no llega, de manera que pueda estabilizarse ante la amenaza de un fin del mundo posible y con la esperanza de la parusía [el retorno de Cristo]". Basándose en esta afirmación, Reinhart Koselleck sostiene que el futuro escatológico no corresponde al fin de un tiempo concebido como lineal, sino que se integra de hecho al tiempo presente, como elemento constitutivo de la estabilidad de la Iglesia y de su dominación.

La subversión milenarista: el futuro, aquí y ahora

Pese a todo, el esfuerzo de la Iglesia por dominar el tiempo escatológico y arrogarse el control de las profecías es tan sólo parcialmente exitoso. Las tendencias milenaristas, activas entre los primeros cristianos que rompen con el mundo romano y que luego san Agustín acallara eficazmente, siguen proliferando. Desde luego, la esperanza milenarista de un futuro terrenal diferente no siempre adquirió matices contestatarios, como lo indica el tema del último emperador que, en los siglos X y XI, anuncia un largo reinado de paz, durante el cual este soberano debe convertir al mundo entero al cristianismo. Pero en la Edad Media central, el riesgo crece. Hacia el año 1110, Tanquelmo de Flandes subleva a las multitudes haciendo una crítica radical al clero y los sacramentos. Inspirándose en el Espíritu Santo, ofrece a sus discípulos la esperanza de formar aquí en la tierra una comunidad perfecta, libre de pecado. Sin embargo, resulta difícil establecer el carácter escatológico de su movimiento, pese a las acusaciones de los clérigos que lo presentan como un precursor del Anticristo. Además, en 1148, a Éon de l'Étoile, sometido por el concilio de Reims, se le acusa de presentarse como un nuevo Cristo que llegó a juzgar a vivos y muertos. Una de las figuras más importantes del milenarismo medieval es sin duda Joaquín de Fiore, abate de un monasterio cisterciense del sur de Italia, que murió en 1202. Éste, que también cree en la inminencia del fin de los tiempos, le declara a Ricardo *Corazón de León,* quien fue a consultarlo, que el Anticristo ya nació y se convertirá en papa. Pero su mayor aportación consiste en dividir la historia humana en tres épocas: la pasada, del Padre (el Antiguo Testamento), la presente, del Hijo (el Nuevo Testamento), y la futura, del Espíritu, durante la cual los creyentes accederán a la plenitud de la revelación divina. Joaquín de Fiore no asocia explícitamente esta tercera edad, brevísima, con el *millenium*, pues, inspirado principalmente en un ideal monástico tradicional la presenta en realidad como la realización perfecta de una Iglesia espiritual, bajo el impulso de dos nuevas órdenes religiosas que reemplazan a la antigua jerarquía eclesiástica.

Si bien los escritos de Joaquín de Fiore gozarán posteriormente de gran éxito, particularmente entre los franciscanos, convencidos de que forman, junto con los dominicos, las dos órdenes de la profecía, numerosos autores influidos por él, sobre todo entre los franciscanos espirituales, radicalizan sus teorías. Gerardo de Borgo san Donnino proclama en su *Introducción al evangelio eterno*, publicado en 1254 en París, que el Evangelio del Espíritu

Santo anunciado por Joaquín de Fiore llegará para derogar el Antiguo y el Nuevo Testamento. Tales ideas inspiran diferentes movimientos, como el de los frailes apostólicos, que surge en Parma hacia 1260, dirigido inicialmente por Gerardo Segarelli, hasta su muerte en la hoguera en 1300, y posteriormente por fray Dolcino, quien confía a sus discípulos la misión de salvar las almas durante los últimos días del mundo. A pesar de sus variantes, todos estos movimientos denuncian a la Iglesia institucional (calificada de carnal) y pretenden acabar con ella para establecer otra Iglesia (calificada de espiritual), destinada a durar hasta el fin de los tiempos bajo la conducción directa del Espíritu Santo. A principios del siglo XIV, Ubertino de Casale, que exacerba la crítica de la Iglesia carnal al grado de calificar de Anticristo al papa Bonifacio VIII, refuerza la transgresión joaquinista asimilando la tercera época del Espíritu con una séptima edad que añade a los seis periodos agustinianos de la historia. En ese momento, todos los esfuerzos clericales por contener el peligro milenarista se vienen abajo y Ubertino anuncia un futuro para la humanidad cuya duración estima en seis o siete siglos y que verá el triunfo de una Iglesia purificada que llevará a cabo el ideal de pobreza absoluta de los franciscanos espirituales y la conversión de la mayoría de los judíos y de los paganos.

El momento culminante del milenarismo medieval se alcanza sin duda en Bohemia con la insurrección husita. En 1419 parte del movimiento iniciado por Juan Hus, quien es acusado de herejía y condenado a la hoguera por el concilio de Constanza en 1415, se radicaliza y anuncia que Dios aniquilaría a todos los hombres, con excepción de quienes se hubieran refugiado en el monte Tabor y en cinco ciudades adheridas a las ideas husitas. En 1420 los "taboritas" radicales se arrogan la misión de erradicar el mal en la tierra y combatir con las armas a quienes se opongan al establecimiento del reino de Cristo: "Los hermanos taboritas deben vengarse a hierro y fuego de los enemigos de Dios y de todas las ciudades, aldeas y caseríos", dice su reglamento, precisando incluso que "en este tiempo del fin de los siglos, llamado día de la venganza, Cristo llegó ya en secreto, como un ladrón", para "instituir aquí en la tierra su Iglesia". En su utopía, el pecado ya no existe, la institución eclesial y los sacramentos son inútiles, toda autoridad secular se proscribe, la servidumbre y los impuestos se suprimen, mientras que la posesión común de los bienes y la fraternidad espiritual se imponen para todos: "Ya nadie obligará al prójimo a nada, pues todos serán entre sí iguales, hermanos y hermanas". Sin embargo, en 1421 los moderados toman Tabor y aplastan militarmente a los disidentes milenaristas. Con todo,

la importancia de este movimiento es extraordinaria, en razón de su popularidad y radicalismo que, al admitir incluso el empleo de la fuerza, adquiere dimensiones propiamente revolucionarias.

Este caso tendrá secuelas y uno de sus ecos se advierte en la revuelta de los campesinos que encabeza Tomás Müntzer en 1525, cuando anuncia en Mülhausen, Turingia, la realización de la Jerusalén celestial en la tierra. Por lo demás, el milenarismo se prolonga mucho más allá, y Eric Hobsbawm ha llamado la atención sobre la importancia de este filón incluso en los movimientos populares radicales de los siglos XIX y XX, primordialmente en Italia y España. El milenarismo forma parte pues de una visión ambiciosa, incluso revolucionaria, del cambio social, capaz de otorgar una confianza absoluta en un mundo nuevo, pero que por esto mismo no deja de ser endeble, puesto que permite creer que este mundo ideal podrá darse sin esfuerzo, durante el Gran Día, como por efecto de la voluntad divina. El eco del milenarismo se ha advertido inclusive en el mundo colonial, por ejemplo, durante la rebelión tzeltal-tzotzil-chol de Chiapas en 1712. En efecto, la joven tzeltal María Candelaria inspira esa insurrección transmitiendo mensajes de la Virgen, quien ordena a sus fieles destruir la dominación colonial e instaurar un orden justo y una Iglesia indígena (Antonio García de León). Aquí también se pretende establecer un nuevo orden terrenal en nombre de Dios (o de la Virgen) y de su justicia, pero no es posible afirmar con seguridad que en este caso exista una referencia precisa a las concepciones escatológicas medievales y al *millenium*.

Al ser una forma de utopía medieval, el milenarismo permite la manifestación de un deseo de transformación social radical. Puesto que se trata de un mundo en el cual la Iglesia y la sociedad constituyen realidades que se coextienden, no resulta sorprendente que la revuelta contra el orden establecido adquiera una forma que hoy llamaríamos "religiosa". Asimismo, como la Iglesia controla estrechamente los ámbitos temporales de esta sociedad, no sorprende constatar que este conflicto subvierte propiamente el orden de los tiempos, aspecto tan importante de su dominación. A pesar de las múltiples opciones intermedias, se enfrentan dos visiones radicalmente opuestas del fin de los tiempos. En la visión escatológica de la Iglesia, la espera de un fin del mundo inminente pero incesantemente diferido se transforma de modo paradójico en la garantía de un presente estable, regido por la institución eclesial. El milenarismo, por el contrario, vuelve a abrir el futuro de la historia humana, añadiendo una tercera edad a los dos Testamentos o una séptima época a los seis periodos agustinianos. Al acele-

rar los tiempos y proyectar el reino celeste de Cristo en el presente terrenal de los hombres, esboza una visión histórica abierta a la promesa de un futuro nuevo.

Conclusión: un tiempo semihistórico, minado por la historia. A pesar de las contradicciones, los conflictos milenaristas y las primeras manifestaciones de tiempos diferentes, la Iglesia ordena las estructuras temporales esenciales de la sociedad medieval. Sus campanas marcan el ritmo de las actividades diarias; la interdicción del trabajo dominical acompasa la semana; el ciclo anual de la liturgia constituye una referencia esencial para la vida social en su totalidad, como lo hace la cronología basada en el nacimiento de Cristo. Por lo tanto, a pesar de las fricciones con el tiempo agrícola de los productores, con el tiempo indeterminado de los torneos, con el tiempo de los mercaderes que inicia tímidamente una medición horaria ligada al trabajo artesanal o, incluso, con una historia profana fundada en la sucesión de los imperios y los reinos, el tiempo dominante del feudalismo es el tiempo de la Iglesia. Éste es uno de los rasgos notables del papel que ejerce la Iglesia en la sociedad medieval, pues los tiempos que ésta mide no sólo constituyen el marco y las referencias de casi todas las actividades sociales, sino que informan también la visión del mundo y de su devenir.

Sin embargo, debemos matizar esta conclusión. Por muy cristianizado que esté, el tiempo finalmente no impone a la sociedad medieval más que una obligación relativa. Fuera del domingo y los días festivos importantes, la mayoría de los campesinos probablemente ignoran en qué día viven, de tal suerte que, en caso de que alguna necesidad particular haga indispensable saberlo, basta con que consulten al cura, especialista en el tiempo. Tampoco se conocen mejor ni el momento del día, calificado a lo sumo en relación con un sistema flexible y poco preciso, ni el año (por no mencionar el hecho de que "los hombres de esta época no pensaban comúnmente en términos de cifras de años, ni, mucho menos, de cifras claramente calculadas sobre una base uniforme" [Marc Bloch]). Esta forma de aprehender el tiempo es casi impensable para el hombre moderno, que no puede vivir sin saber la fecha y la hora exactas, y que es incapaz, si carece de agenda, de llevar una vida social. *A fortiori*, le cuesta mucho imaginar que los hombres comunes y corrientes de la Edad Media no conocían su edad con exactitud (con frecuencia la estimaban de manera aproximada por decenas, indicando en los documentos que tenían 30, 40 o 50 años) y que probablemente también ignoraban su fecha de nacimiento. A pesar de su importancia, el tiempo acaso

no sea el marco más apremiante de la sociedad medieval, hipótesis que convendrá precisar tras haber examinado su organización espacial.

Hay que recalcar también el carácter contradictorio del tiempo medieval. *Como todas las sociedades tradicionales, la Edad Media está dominada* por el pasado, referencia ideal y legitimación de los hechos presentes; pero le añade el peso aplastante del futuro, bajo la forma de la espera escatológica de un más allá eterno o de la esperanza milenarista del paraíso en la tierra. Lo que es más, combina el tiempo irreversible de una historia sacra que avanza linealmente desde su inicio hacia su fin con un tiempo antihistórico que no pasa o que, sin cesar, retorna a lo mismo. El tiempo del feudalismo es semihistórico porque vacila entre la cronología y la eternidad. Esta sociedad valora el pasado y no alcanza a considerar la novedad más que como un retorno o un renacimiento, ignorando así la noción moderna de historia, que se impone a finales del siglo XVIII. No obstante, a pesar de estas diferencias fundamentales, la visión lineal y orientada del tiempo cristiano prepara en cierto modo la afirmación del sentido moderno de la historia. La Historia abstracta de los filósofos de la Ilustración surge como una versión laicizada de la Providencia divina. Y mientras que la escatología encamina a la cristiandad hacia el fin de los tiempos y el Juicio Final, la modernidad concibe una humanidad que camina con toda certeza hacia un fin anunciado que inmovilizará a la humanidad en el mejor de los mundos posibles —el triunfo autoproclamado del capitalismo o el mañana radiante del comunismo—. Por lo tanto, en el seno de un tiempo medieval antihistórico, aunque ya minado por la historia, hay un incentivo de liberación potencial respecto de la tradición, el pasado y su repetición bajo la forma de renacimientos sucesivos, una fuerza que forma parte probablemente de la dinámica occidental del feudalismo y de su propia superación.

VI. ESTRUCTURACIÓN ESPACIAL DE LA SOCIEDAD FEUDAL

COMO EL TIEMPO, el espacio es una dimensión fundamental de toda realidad humana, y el historiador debe estar atento al desarrollo temporal de los hechos sociales y a su distribución espacial. Además, el espacio no es un continente inerte, ni tampoco una noción intemporal obvia, de manera que conviene analizar las estructuras propias del espacio feudal, es decir, tanto la organización material del espacio social como las representaciones que le dan sentido y consistencia. De hecho, la utilización misma de la noción de espacio parece problemática, pues en la Edad Media se ignora este concepto, al menos en el sentido que nosotros lo entendemos, a saber, como espacio continuo y homogéneo, infinito y absoluto (este último calificativo indica que la homogeneidad del espacio es independiente de los objetos que contiene y que éstos no la afectan). La Edad Media adopta una concepción similar a la de Aristóteles y prefiere la noción de *lugar*, que se define como aquello que contiene las cosas que en él se encuentran. Por lo tanto, la dimensión espacial no preexiste a las realidades que contiene y no puede concebirse independientemente de éstas. Es sólo a partir de las cosas existentes y sus respectivos valores que es posible concebir el lugar que las engloba (por lo demás, el vocablo *spatium* designa principalmente el intervalo entre dos objetos). "El lugar es donde se está", dice Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías:* esta fórmula basta para definir la concepción medieval del espacio y nos recuerda la necesidad de establecer cierta distancia con nuestra propia visión, que sigue siendo esencialmente cartesiana y newtoniana.

Importa muy poco que estas concepciones sean o no de naturaleza aristotélica. En cambio, es decisiva su adecuación a las necesidades de la organización de la sociedad. "En la Europa feudal, el espacio no se concebía de modo continuo y homogéneo, sino como algo discontinuo y heterogéneo, en el sentido de que en cada lugar se polarizaba (ciertos puntos se valoraban, se consideraban más sagrados, en comparación con otros que se percibían —con base en los primeros y en relación con ellos— de forma negativa). Se disponía de diversos procesos e indicadores sociales para singularizar cada punto y oponerse a toda posibilidad de equivalencia o permutación": aquí

seguiremos los análisis de Alain Guerreau, los cuales suelen mostrar que una lógica espacial como ésta es un elemento fundamental del feudalismo, sistema cuya síntesis organizativa se ha definido como "encelulamiento" y cuya forma de dominio exige la vinculación tendencial de los hombres con la tierra.

UN UNIVERSO LOCALIZADO, FUNDADO EN EL APEGO A LA TIERRA

Red parroquial y congregación de los hombres en torno a los muertos

En la primera parte de esta obra analizamos ya la reorganización del hábitat que, con ritmos distintos, según las regiones, se da esencialmente entre la segunda mitad del siglo X y finales del siglo XI. Se produce así —a veces de manera espontánea y comunitaria, pero con mayor frecuencia en forma dirigida e impuesta— la congregación de los hombres *(congregatio hominum)*, muchas veces cerca de la torre o del castillo señorial. Éste es el encelulamiento que, al mismo tiempo, engloba a los hombres en las nuevas estructuras del señorío, da origen a las aldeas, cuya red se extiende por toda la campiña occidental, y permite la formación de comunidades rurales, las cuales, desde entonces, son un marco fundamental para las actividades productivas y para la vida social. Pero el castillo no es el único elemento que polariza a la congregación de la población de las aldeas. Hay que darles también su lugar a las iglesias, más aún cuando la instalación de la red parroquial acompaña la formación de señoríos y comunidades aldeanas. Durante la alta Edad Media, el término *parroquia (parrochia)* designaba en primer lugar edificios de culto (al igual que el término *basílica*) y no extensiones territoriales. Desde luego, en ciertas regiones existían subdivisiones diocesanas (por ejemplo, la *pieve* italiana), pero se trataba de unidades muy vastas que sólo insertaban a las poblaciones rurales en un marco endeble. Y aun cuando ciertas entidades podían parecerse ya, en ciertos lugares, a las que posteriormente se llamarán parroquias, una visión de conjunto —la única que importa en esta materia— obliga a hacer una aclaración: "hacia el año mil, la red uniforme de parroquias no existe" (Robert Fossier).

Luego, junto con el reagrupamiento de las poblaciones aldeanas, se establece la red parroquial que, durante los siglos XII y XIII, termina por cubrir toda la Europa occidental. Sin duda, el proceso es más precoz en Italia,

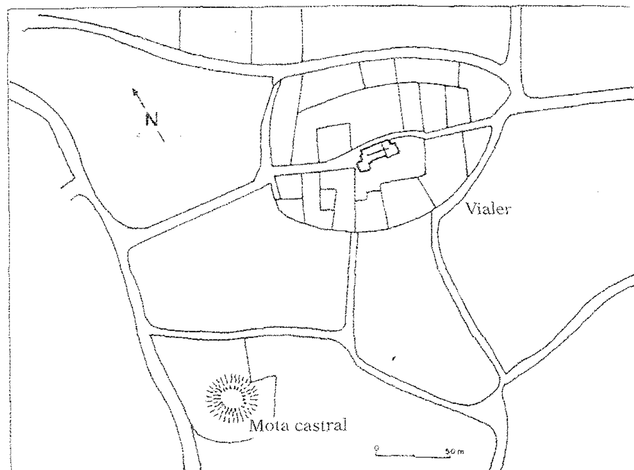
pues se ve favorecido por las subdivisiones ya existentes y por la antigüedad que tiene en esa región la cristianización. Pero allí, como en el norte, donde el proceso es más tardío, hay que responder al desarrollo del mundo rural, la extensión de las zonas habitadas y cultivadas, que multiplican capillas y sitios de culto secundarios mal reglamentados, cuando no están directamente bajo el control de los señores laicos. La formación de la red parroquial supone pues un proceso doble: por una parte, el desmembramiento de antiguas estructuras, como la *pieve* italiana, y la construcción de edificios de culto asociados con los nuevos centros de poblamiento; y, por otra parte, la restitución de las iglesias y los diezmos que se habían adjudicado los laicos. El resultado es la formación de un conjunto de territorios parroquiales bien definidos, contiguos, controlados por la autoridad diocesana y centrados en la iglesia que constituye el núcleo de la aldea formada nuevamente (al grado de que parroquia y aldea, por lo menos en los casos principales, son dos entidades prácticamente coincidentes). Así, la instauración del marco parroquial —mucho más estable que los castillos y la distribución del poder señorial— se presenta como un elemento fundamental del encelulamiento que contribuye a la estabilidad de las poblaciones rurales y, por lo tanto, a la solidez del vínculo entre los hombres y su lugar, indispensable para el funcionamiento del dominio feudal.

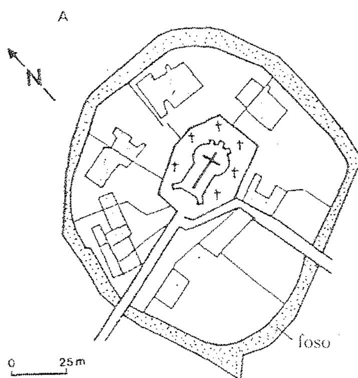
El castillo y la iglesia, pues; pero "antes, los muertos" (Robert Fossier). La transformación de las prácticas funerarias es el indicio más claro de la mutación radical que influye en la organización del mundo rural durante la Edad Media. En la Antigüedad romana, a los muertos se les enterraba fuera de las ciudades y lejos de los espacios poblados, pues se les juzgaba impuros. El culto cristiano a las reliquias y, en consecuencia, la inhumación de los cuerpos santos en las iglesias urbanas constituyeron la primera infracción a esa norma y suscitaron el repudio de los paganos. Pero, en el caso de los muertos ordinarios, los cristianos siguieron inicialmente la costumbre antigua, aun cuando algunos fieles deseaban un entierro privilegiado *ad sanctos*, es decir, en la proximidad de las reliquias santas en cuya protección confiaban. Durante la alta Edad Media prevalece una gran diversidad de costumbres funerarias, asociada con un desinterés relativo de la Iglesia por este tema. Según san Agustín, las prácticas funerarias constituyen costumbres sociales, útiles para el consuelo de los vivos, pero sin efecto para la salvación del alma, por lo que la Iglesia las ve con indiferencia. Además de la inhumación *ad sanctos*, se constata el desarrollo de las necrópolis en plena campiña (los *Reihengräber* germánicos), así como la abundancia de sepul-

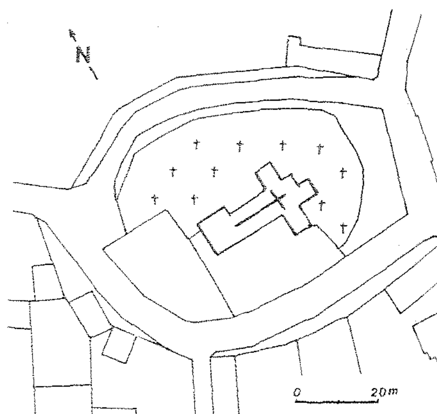
turas fuera de cualquier estructura colectiva, en casas o terrenos privados. En suma, no existe un tratamiento colectivo y sistemático de los muertos por parte de la Iglesia.

La época carolingia marca una primera etapa importante, caracterizada por la afirmación de la extremaunción, el desarrollo de la liturgia de difuntos (ritual de exequias, misa de difuntos, oficio de los muertos) y el establecimiento de los primeros espacios de sepultura colectivos, contiguos a las zonas habitadas. Ocurre entonces un acercamiento entre el hábitat y las zonas funerarias, aun cuando no existe todavía ninguna norma estricta y la costumbre de las sepulturas aisladas perdura hasta el siglo X. El proceso se acelera en el siglo XI, de tal manera que se generaliza la ubicación del cementerio en torno a la iglesia (con frecuencia es ésta la que se edifica sobre sepulturas preexistentes). Se genera entonces un reagrupamiento general de los muertos en un solo sitio (en torno a la iglesia o en su interior, privilegio que buscan clérigos y nobles) y la ubicación de los muertos en el centro del hábitat, tanto rural como urbano (lugar que en Europa mantendrán hasta el siglo XVIII, cuando el discurso higienista y, de manera más profunda, la desintegración de las estructuras feudales, los trasladarán nuevamente a las afueras de las ciudades y las aldeas). Al término de un largo proceso, iniciado en el siglo VIII y que no concluye sino hasta después del siglo XI, los vivos están concentrados en torno a los muertos (véase el croquis VI.1).

El establecimiento del cementerio parroquial da como resultado una inversión total de la postura que adoptara inicialmente san Agustín. A partir de entonces, la iglesia asume sistemáticamente el cuidado de los difuntos y les asegura un lugar central (material y simbólicamente) en el seno del espacio social. Esto lo demuestra la creación, a partir del siglo X, de un nuevo ritual: la consagración de los cementerios convierte a éstos en espacios separados, en lugares sagrados, en igualdad de circunstancias con la iglesia y asociados estrechamente con ésta (Cécile Treffort). Este espacio no es solamente el núcleo de la aldea apenas creada sino que desempeña a veces una función decisiva en el proceso mismo de encelulamiento. Así, en Cataluña se lleva a cabo el reagrupamiento de los hombres (principalmente entre 1030 y 1060) alrededor de la iglesia y de la *sagrera*, espacio que generalmente consta de una extensión de 30 pasos en torno al edificio (Pierre Bonnassie). La *sagrera*, como su nombre lo indica claramente, tiene un carácter sagrado (cuya violación se considera un sacrilegio), que favorece el reagrupamiento de los hombres, pues ofrece protección a las personas y a los bienes (cosechas, herramientas, etcétera). Desde luego, la *sagrera* no es sólo una







CROQUIS VI.1. *Reagrupamiento de las poblaciones en torno a la iglesia y al cementerio: ejemplos de la región de Gers (de Benoît Cursente).*

Aquí se observan reagrupamientos de pequeñas dimensiones, iniciados en el siglo XI y comparables a los que dan lugar a las *sagreras* catalanas. El principio es el mismo cuando se trata de aldeas de mayor importancia. Así sucede en el caso de la aldea de Cézeracq (arriba) donde se advierte la presencia de una mota castral, algo apartada del núcleo de la población.

zona funeraria, puesto que incluye edificios que dependen de la iglesia, como la bodega y la fragua; pero el cementerio es indiscutiblemente una parte importante de la *sagrera*, cuando no es que la ocupa en su totalidad.

El reagrupamiento de los vivos, por lo tanto, se asocia estrechamente con el de los muertos, e incluso en las regiones donde este último no constituye la fuerza motriz del primero, se desarrolla al menos como su firme sostén y su reflejo eficaz. La reunión de los muertos en el cementerio parroquial propone —o impone— una fuerte imagen de la *congregatio hominum*, puesto que no solamente es obligatoria (las sepulturas aisladas son impensables desde entonces), sino también comunitaria: las tumbas no están marcadas más que por una simple cruz, pero sin placa ni inscripción del nombre; y cuando ya no hay más espacio, se remueve la tierra y las osamentas se reúnen a un costado del cementerio, sin consideración por las identidades individuales ni por la continuidad familiar. Tales prácticas indican que el cementerio parroquial pretende ser un lugar colectivo, donde todos están destinados a fundirse en la comunidad indiferenciada de los muertos. Como bien lo ha señalado Michel Lauwers: "Es en la tierra de los cementerios muy concretamente donde los difuntos se transforman en antepasados anónimos". El cementerio, que los clérigos se ocupan de definir por vez primera durante el siglo XII, se considera "el seno de la Iglesia", que unifica a la comunidad de los difuntos, del mismo modo que el seno de Abraham reúne, en el más allá, las almas de los justos a la sombra del patriarca (véase el capítulo III). El cementerio parroquial, seno de la Iglesia, donde todos los cuerpos se reúnen materialmente, es, al mismo tiempo que núcleo y fundamento de la unidad aldeana, la contrapartida visible de la invisible fraternidad de las almas en el más allá. Reproduce en la muerte a la comunidad de los vivos y, por ello mismo, constituye una representación ideal de la congregación y la unidad del grupo aldeano. Pero no hay que olvidar que este valor de fundamento comunitario tiene por reverso la exclusión de los excomulgados, los herejes, los infieles, los niños que no recibieron el bautismo y los suicidas, a quienes se niega el acceso al cementerio parroquial (de igual manera que a los pecadores se les excluye de la beatitud celeste y se les condena a los castigos infernales). El cementerio es un "espacio de inclusión y exclusión" (Dominique Iogna-Prat), que permite a la Iglesia definir a la vez la unidad de la comunidad y su exterioridad.

El cementerio es un lugar importante para la vida social, que no sólo les sirve a los muertos, sino también a los vivos. Ya sea abierto y delimitado

por cruces o encerrado entre muros, el cementerio es un lugar muy animado. La gente lo atraviesa cada domingo para acudir a misa, de manera que ésta es también una visita a los muertos; sirve como refugio, como lugar de regocijos y danzas; allí se ponen los mercados, se aplica con frecuencia la justicia y se reúne la gente para tratar diversos asuntos y concluir acuerdos. A los muertos no solamente no se les mantiene a distancia, sino que la tierra donde reposan se convierte en un lugar privilegiado para la vida colectiva. En efecto, las actividades que se llevan a cabo en el cementerio se benefician de la garantía que representan los antepasados y, de modo más preciso aún, de la referencia a la unidad comunitaria que éstos encarnan. Por lo tanto, el cementerio permite legitimar los actos de los vivos mediante su vínculo con la tradición (Michel Lauwers). Todavía hay que hacer hincapié en la función que la Iglesia desempeña en esto: es ella la que promueve esa congregación de los muertos y la que permite la constitución del espacio privilegiado que es el cementerio, gracias a la proximidad del edifico de culto y a la posición eminente que le confiere el ritual de la consagración.

La presencia de los muertos en el centro del espacio de los vivos, sin que medie una separación muy marcada entre unos y otros, es un elemento decisivo del encelulamiento y de la vinculación de los hombres con su lugar. La cohesión y la estabilidad de la comunidad local tienen a partir de entonces como referencia a los muertos, de tal manera que la partida o la expulsión de la aldea significa una ruptura con los antepasados, un sacrilegio a la memoria de los padres. En resumen, son tres los elementos principales que definen a la parroquia, constituida desde entonces, y los vínculos que ésta hace prevalecer: la pila bautismal, la recaudación del diezmo y el cementerio. La iglesia parroquial es el sitio donde cada quien debe recibir el bautismo para entrar en la comunidad cristiana, pagar la contribución que reconoce el poder sacerdotal y ser enterrado para reunirse en la otra vida con la comunidad de los difuntos: así se garantiza la *stabilitas loci* de los hombres, desde su nacimiento hasta su deceso. La coincidencia entre el pago del diezmo y la sepultura es particularmente determinante para la eficacia del marco parroquial. Desde luego, ésta no se alcanza enteramente hasta la segunda mitad del siglo XII. Así, aunque la estructura de la red parroquial se establece generalmente en el siglo XI, la consolidación funcional de las entidades parroquiales, indispensable para que éstas desempeñen su papel en la vinculación de los hombres con la tierra, sólo llega a consumarse un siglo más tarde.

El universo de lo conocido y la inquietante exterioridad

De todo esto resulta que el espacio vivido, que recorren concretamente los hombres y las mujeres de la Edad Media, en la inmensa mayoría de los casos es sumamente reducido. Sin embargo, este espacio limitado no es homogéneo y puede atribuírsele una estructura globalmente concéntrica. En el centro del centro se hallan la iglesia y el cementerio; luego viene el espacio donde se han construido las casas aldeanas, que a veces está rodeado de muros o unido al castillo. Alrededor se extienden las tierras cultivadas *(ager);* después, en los linderos de las zonas boscosas, se encuentran a menudo los terrenos conquistados recientemente, no tan bien ordenados y a veces cultivados de manera temporal (las tierras desbrozadas). Más allá, comienza el ámbito de lo no cultivado *(saltus),* por lo general boscoso, mal controlado, lleno de peligros aunque indispensable para la economía agraria, puesto que es lugar de recolección (de frutos y miel silvestres) y de pastura para los animales, principalmente aves y puercos. Siendo un "espacio de maravillas y horrores, de héroes y monstruos", el bosque es un lugar marginal, refugio privilegiado para seres también marginales, como los hombres salvajes y las hadas, los bandoleros y los ermitaños. Es, para estos últimos, un lugar de pruebas superadas, donde se fortalecen sus virtudes y su fuerza espiritual. Como en el desierto de tórridas arenas donde los santos egipcios buscaban a Dios en la soledad y el ascetismo, el bosque permite huir del mundo de los hombres y entrar en contacto, en medio de los peligros de un ambiente salvaje y hostil, con lo divino y lo sobrenatural. Al ser lo contrario del espacio socializado, el bosque es —paradoja ecológica aunque verdad simbólica— el desierto de la Europa occidental (Jacques Le Goff).

El bosque es un espacio periférico, cuyas características contrastan con la aldea y el *ager*, que son las zonas centrales. Y si bien esta dualidad del centro y la periferia, profundamente marcada tanto en la organización concreta de los espacios vividos como en el imaginario, es un aspecto fundamental de las estructuras espaciales, se superpone a otra dualidad que contrapone el interior con el exterior. Además, el vocablo francés que designa el espacio boscoso *(forêt)* tiene por etimología la palabra latina *foris* (exterior) que se utilizó primero para designar zonas no por fuerza boscosas, pero consideradas socialmente "exteriores" y en las cuales los reyes se reservaban un derecho de caza exclusivo, que después se extendió a la aristocracia. La caza, gran ritual de dominio aristocrático, se ha analizado justamente como la puesta en práctica de la dualidad entre los espacios inte-

riores y exteriores (Alain Guerreau). Se trata de un doble rito, en el que se distingue la caza con perros y la caza con aves. Esta última se caracteriza por la inmovilidad del cazador y se practica desde un lugar al descubierto y a veces incluso cultivado, próximo a las zonas centrales. La caza con perros, por el contrario, supone una larga persecución de la presa por el bosque. En contraposición a la caza con aves, fija y asociada con los espacios interiores, la caza con perros es una práctica de movimiento a través de los espacios exteriores. Así, el doble ritual de la caza contribuye a reforzar la dualidad interior/exterior y, al mismo tiempo, permite que la aristocracia reivindique el privilegio de un dominio total del espacio. En este sentido, fortalece el encelulamiento y la percepción concéntrica del espacio que le está ligado.

A este respecto, conviene subrayar que el encelulamiento no es una estructura que se imponga solamente a los dominados, sino más bien una lógica espacial que todos comparten. La aristocracia misma se circunscribe durante los siglos XI y XII. Asistimos, entonces, a un arraigo espacial de los dominantes laicos, cuyo poder se funda en la posesión de los castillos y las tierras que controlan; se asientan en estas tierras a las que se liga su estatuto de dominantes y cuyo nombre, además, adoptan en general (véase el capítulo IX). El arraigo local constituye incluso, desde entonces, la base más firme de la pertenencia a la aristocracia: "Mientras que hasta el siglo X los aristócratas debían su posición ante todo a su integración en una red de parentesco, desde el siglo XII la calidad de aristócrata depende de la fijación a un territorio" (Alain Guerreau). Los linajes aristocráticos, preocupados tanto por la permanencia espacial como por la continuidad genealógica, constituyen desde entonces lo que Anita Guerreau-Jalabert ha llamado "topolinajes", es decir, cadenas genealógicas que garantizan la transmisión de un poder territorial (véase el capítulo IX). En cuanto a los hijos menores que parten en busca de prestigio o un buen matrimonio —de quienes Guillermo *el Mariscal* es el ejemplo típico y el caballero errante de los romances es el eco literario— su ideal no deja de ser la adquisición de un buen feudo donde fijar su destino y arraigar a su descendencia.

Ahora es preciso traspasar los límites de la parroquia. Más allá de ésta se extiende el exterior del exterior. A los que proceden de allí se les percibe en la aldea como extraños, como intrusos de quienes hay que desconfiar; pero su existencia misma no es inútil, pues "aportan las marcas de la diferencia para mejor fundar la identidad social" (Claude Gauvard). De hecho, para casi toda la población, la mayor parte de la vida social se realiza en un

radio de acción de apenas 15 kilómetros, y sólo la feria local puede suscitar periódicamente desplazamientos un poco más amplios. Claro que hay excepciones: los clérigos con frecuencia recorren mayores distancias (por ejemplo, para acudir a la sede diocesana o en una misión diplomática), al igual que los nobles (en ocasión de una visita al castillo de un señor feudal lejano, de expediciones guerreras, de festividades o de torneos). Pero son contados los que así se desplazan y, para la mayoría de los dominados, el universo social no se extiende más allá de la parroquia, salvo para abarcar aldeas vecinas, con las cuales en general las relaciones son tensas, a pesar de los frecuentes lazos individuales y familiares. Éste es el ambiente en cuyo seno se contraen matrimonios (en la parroquia o con una pareja originaria de una aldea vecina) y se entretejen las relaciones de parentesco espiritual, intercambio y solidaridad. La parroquia forma así con las aldeas vecinas, entre las cuales se va y viene permanentemente, el país amigo, familiar, el "país de lo conocido", más allá del cual empieza lo desconocido (Claude Gauvard).

Esta experiencia social, que caracteriza aún la última fase de la Edad Media, es la marca de eficacia del encelulamiento. En efecto, en el seno de una entidad espacial limitada, a la vez parroquia y señorío, los individuos reciben el bautismo, trabajan y pagan las tasas que marcan su dependencia y, finalmente, descansan en la tierra de los antepasados. En el seno del país de lo conocido, el cual se extiende hasta las aldeas vecinas, cada quien traba las relaciones familiares, de vecindad, amistad y solidaridad que permiten la existencia social. No hay necesidad de murallas para alcanzar este resultado; e incluso la imposición de un estatuto jurídico apremiante como el de los siervos no desempeña aquí el papel principal. Es más bien el tejido mismo de esas relaciones sociales —de dependencia y solidaridad, sin olvidar los lazos entre vivos y muertos— el que impone la *stabilitas loci* como una necesidad, como una forma de existencia basada en la tradición y que se considera natural. Además, al instaurar los fundamentos prácticos de una percepción concéntrica del espacio, que valora un centro positivo y sacralizado (en oposición a la periferia), y una interioridad protectora y tranquilizadora (en oposición al exterior), la Iglesia y, en menor medida, la aristocracia establecieron un sistema de representación que contribuyó plenamente al encelulamiento y a la vinculación de los hombres con la tierra.

Este modelo, reiterémoslo, tiene excepciones. La colonización de nuevas tierras trae consigo importantes desplazamientos de la población, sobre todo en los márgenes de la cristiandad (pero el objetivo de la colonización

consiste en instaurar una nueva estabilidad espacial). El avance del frente de la Reconquista habitúa a la península ibérica, particularmente a Castilla, a una movilidad que se prolonga durante los siglos XVI y XVII con la partida de 500 000 españoles hacia América (Bernard Vincent). Por último, además de su propio crecimiento, el progreso de las ciudades se nutre con la llegada de nuevos pobladores provenientes de la campiña. Sin embargo, la inmigración que atraen las ciudades medievales comunes se inscribe en un radio limitado de aproximadamente 10 kilómetros. Las contadas ciudades que tenían una gran actividad artesanal duplican esa cifra, mientras que casos también excepcionales como París o Londres, Sevilla o Florencia alcanzan los 40 kilómetros. Así, la migración a las ciudades, aunque rompe el nexo con la parroquia natal para que prevalezca el vínculo perdurable con una nueva circunscripción, pocas veces se proyecta en un universo desconocido, sobre todo porque la ciudad adoptiva en general interactúa con la zona de origen. Desde luego, en los siglos XIV y XV el radio de atracción urbano aumenta muy a menudo a 25 o 30 kilómetros y a veces se agudiza la competencia entre ciudades vecinas por la clientela y la mano de obra. Además, según la atractiva hipótesis de Jacques Chiffoleau, el desarraigo de los nuevos ciudadanos del lugar en que se desarrolló su vida familiar y, sobre todo, el sentimiento de ruptura con los antepasados y la tradición que éstos encarnan pudieron haber contribuido, quizá a través de las mediaciones de las instituciones eclesiásticas urbanas, a "la gran melancolía de finales de la Edad Media" y su obsesión por la muerte. Pero, incluso entonces, la proporción de la población que emigra a la ciudad sigue siendo mínima y no rompe con el carácter dominante de los marcos espaciales descritos hasta aquí.

El espacio polarizado del feudalismo

Sin embargo, lo dicho anteriormente no debe llevarnos de nuevo al estereotipo de un mundo feudal fragmentado, formado por señoríos aislados y con una economía de autosubsistencia. Lo que define al feudalismo no es la fragmentación ni la inscripción local, sino más bien la *relación* entre esta fragmentación y cierta unidad que jamás desaparece por completo, o incluso entre la fuerza de la inscripción local y la posibilidad de desplazamientos e intercambios, incluso a gran escala. Así pues, el feudalismo se caracteriza (esta formulación señala el fuerte potencial dinámico de tal sistema) por una tensión entre estabilidad y movilidad, entre fragmentación y unidad,

entre inscripción local y pertenencia a un ámbito continental simbólicamente unificado. El encelulamiento no significa el establecimiento de células sociales aisladas y autárquicas. Desde luego, los señoríos y las parroquias se estructuran fuertemente y se benefician de una amplia autonomía, pero su existencia misma no tiene sentido sino porque cada una se inserta en una red homogénea (parroquial) y en un conjunto de obligaciones disimétricas (de vasallaje). No son más que las unidades básicas de una organización social más vasta, y la metáfora que subyace al concepto de encelulamiento no es carcelaria, sino biológica. En consecuencia, trascendamos la visión de un universo feudal localizado y optemos mejor por la noción más compleja de un espacio polarizado, es decir, que engloba la autonomía y la particularidad de cada entidad local en una organización espacial conjunta, heterogénea y jerárquica.

Intercambios sin mercado

Además del pillaje, que constituye, en su ruda brutalidad, una forma importante de circulación de bienes, los intercambios comerciales relacionan a las entidades locales, en cuyo seno se organizan las principales actividades de la vida social. Como hemos visto, el desarrollo del comercio y el crecimiento de las ciudades no son procesos ajenos al feudalismo y opuestos a su lógica. Por el contrario, el auge de las campiñas y el reforzamiento del dominio señorial los estimulan, y los señores feudales mismos sacan provecho de todo ello, ya que perciben infinidad de derechos de peaje. El comercio feudal se desarrolla en diferentes niveles, que se escalonan entre dos extremos: por una parte, están los mercados locales, generalmente hebdomadarios, animados por los productores mismos y los oficiales señoriales, así como por algunos mercaderes rurales; y, por otra parte, se hallan las grandes ferias anuales o semestrales, que gozan de exenciones y de una protección particular, como las de Champaña que, durante los siglos XII y XIII, relacionan a Italia y a Flandes, las dos regiones de Europa que tienen la producción artesanal más dinámica. No obstante, cualquiera que sea el desarrollo de los mercados o las ferias, y de los intercambios que impulsan, conviene recalcar, siguiendo a Alain Guerreau, que en la Edad Media no existe nada parecido al *mercado*, en el sentido que este concepto adquiere desde finales del siglo XVIII. Efectivamente, el *mercado* supone un espacio homogéneo, de tal manera que, desde el punto de vista de la economía política que define su funcionamiento, la dimensión espacial constituye un pa-

rámetro que debe eliminarse lo más posible. En la Edad Media sucede todo lo contrario, puesto que los desplazamientos, entonces, resultan difíciles —en razón de la endeble red de rutas y caminos— y peligrosos, no solamente por los bandoleros, sino también y sobre todo porque los mercaderes, cuando están en camino, son extranjeros desprotegidos, víctimas designadas de todos los engaños posibles. También se enfrentan a procedimientos locales que desconocen, por no mencionar los innumerables peajes que constituyen el tributo que paga el comercio a la fragmentación feudal. Así, los intercambios crecen en un medio que si bien los estimula y saca provecho de ellos, también se dedica a obstaculizarlos. La lógica feudal no tiende a prohibir o reducir los intercambios; los estimula para que se desarrollen, no en el espacio homogéneo del *mercado* unificado, sino en medio de las restricciones del espacio heterogéneo, fragmentado y polarizado que crea la red celular del feudalismo.

Los mercaderes, que son el grupo social dedicado a los intercambios, se enfrentan a la misma ambivalencia. Existen muchas diferencias en su seno, desde el modesto comerciante rural y el buhonero que camina de aldea en aldea hasta el gran negociante entregado al comercio con Oriente y quien, con frecuencia, dirige los asuntos de su compañía desde su ciudad natal. Pero la percepción del mercader nunca deja de ser doble. Sin duda, se observa una revalorización de su oficio: en la primera mitad del siglo XII, Hugo de san Víctor alaba al mercader porque "su ardor une a los pueblos, reduce las guerras y consolida la paz" y, en el siglo siguiente, Tomás de Aquino subraya la utilidad de un oficio que consiste en transportar productos de una región a otra, "para que las cosas necesarias para la existencia no falten en el país". Merced a la circulación de bienes que el mercader garantiza, contribuye a superar los conflictos que dividen a los fieles y, por lo tanto, puede considerársele como uno de los agentes de la unificación fraternal de la cristiandad. No obstante, por más útiles que sean, los mercaderes permanecen en una posición de subordinación, y el modelo de las tres órdenes, arma de guerra contra los nuevos grupos urbanos, los mantiene en la orden inferior de los *laboratores*, al mismo nivel que los campesinos. Además, su actividad sólo se acepta a condición de que se sometan en última instancia a las concepciones de la Iglesia, y todo lo que pudiera parecerse con demasiada crudeza a valores propios, como la procuración de ganancias o la valorización del dinero, corre el riesgo de merecer la acusación de avaricia o usura. Así, los mercaderes forman un grupo cuya utilidad se reconoce, pero siguen siendo objeto de una desconfianza que les prohíbe afirmar plenamente

los valores asociados lógicamente con sus actividades. En este sentido, la Iglesia misma reconoce que debe permitir los intercambios, pues éstos constituyen una labor legítima siempre que permanezcan en una posición secundaria y puedan controlarse cuidadosamente.

La cristiandad, red de peregrinaciones

Por importantes que sean, los intercambios comerciales poco contribuyen realmente a la unidad del mundo occidental, pues la proporción de la población en la que influyen es ínfima. Por lo tanto, insistiremos en otro factor de unidad, compartido de manera más amplia. Con excepción de los judíos, los herejes y los excomulgados, todos los habitantes de la Europa occidental forman parte de la cristiandad. Todos saben en forma más o menos confusa que el bautizo los ha hecho entrar en esa amplia comunidad, en parte visible y en parte invisible, porque desde ese momento se han convertido en hijos de Dios y, por lo mismo, en hermanos de todos los demás cristianos.

Aún hay que preguntarse cómo experimentan local y concretamente esta unidad de la cristiandad las poblaciones en su conjunto. La peregrinación, gran fenómeno medieval, contribuye en forma notable a dicha unidad. En la Edad Media, toda peregrinación es una aventura, un riesgo; si el destino es lejano, el peregrino redacta su testamento antes de partir o, por lo menos, se toma el cuidado de poner en orden sus asuntos, como si el viaje no tuviera retorno. La decisión de hacer la peregrinación puede tomarse en forma individual, por haberse hecho anteriormente un juramento o por la esperanza de una curación; pero, en los siglos XI y XII, también puede ser impuesta por los clérigos, como una penitencia o, desde el siglo XIII, como sanción penal de un tribunal. Cualquiera que sea la situación que la provoque, adquiere un giro penitencial, aunque sólo sea por los trabajos y los sufrimientos que impone el camino. La opción de la peregrinación siempre parece una ruptura —más o menos profunda, según la extensión del viaje— con el mundo cotidiano, con el marco familiar de la vida normal. El peregrino opta por convertirse en extranjero, y es así como lo perciben en los lugares por donde pasa (*peregrinus*, palabra latina que designa al peregrino, significa originalmente "extranjero", "exiliado"). La peregrinación es una partida hacia otro lugar, aun antes de ser camino hacia una meta: de hecho, durante los primeros siglos de la Edad Media, la partida penitencial es más importante que el destino del viaje, y es en la época carolingia cuando la

vagancia penitencial sin objetivo se eclipsa en favor de la peregrinación hacia un lugar determinado con anticipación y regido por normas estrictas (primordialmente la indispensable autorización clerical). La peregrinación es un viaje del interior al exterior, un exilio del país de lo conocido cuyo destino es el universo donde todos son extranjeros.

Así sucede con todas las peregrinaciones, ya sea que su radio de atracción sea local, regional o se extienda por toda la cristiandad. Aunque a menudo se les desdeñe, las peregrinaciones locales revisten una gran importancia, pues permiten estructurar una comarca y desarrollar la solidaridad entre aldeas vecinas (Alain Guerreau). Estas peregrinaciones, que suscita la especialidad terapéutica o profiláctica de los santos locales, pueden tener como meta una iglesia parroquial o una capilla aislada, y se desarrollan en una fecha fija, lo que provoca grandes agrupaciones, o sin una periodicidad definida, adquiriendo entonces un giro más individual que depende de las dolencias cuyo alivio se requiere. Pero siempre (a diferencia de las procesiones rogatorias que trazan una apropiación del territorio de la comunidad) la peregrinación local se encamina hacia el exterior, ya sea porque rebasa el marco parroquial o porque conduce hasta las zonas periféricas de un territorio. Las peregrinaciones regionales, o que llegan a abarcar todo un reino, ponen en juego reliquias de santos prestigiosos, resguardadas en santuarios cuya amplitud y calidad arquitectónica denotan su prestigio. Tal es el caso de la cabeza de san Juan Bautista en la catedral de Amiens, o de la tumba de Martín de Tours, santo que se convierte en protector de la dinastía merovingia y que durante el siglo VI atrae a peregrinos que provienen de todos los puntos de la Galia. Aun cuando posteriormente la abadía de San Martín pasa por fases alternas de renombre y olvido, esta peregrinación mantiene su influencia en todo el reino.

Por último, hay que insistir en las grandes peregrinaciones de la cristiandad. Paradójicamente, las ciudades que las atraen no se encuentran geográficamente en el centro de la cristiandad, sino en sus márgenes, inclusive más allá. Así sucede desde luego en el caso de Jerusalén y los lugares santos de Palestina, que son objeto de la peregrinación por excelencia, a la vez por su longitud y por la dificultad del camino, que de ella hacen la mayor prueba, y porque permite entrar en comunicación directa con Cristo mismo en los sitios de su vida terrenal y de su Pasión. Desde el siglo IV, cuando Constantino manda construir la basílica del Santo Sepulcro, hay muchos testimonios de esta peregrinación, gracias a las descripciones de los Lugares Santos y de relatos de viaje como el de la española Egeria. Posteriormente,

a pesar de los ataques y las destrucciones que provocan el persa Chosroe II y luego la conquista musulmana, el flujo de peregrinos no cesa nunca. Incluso después de la recuperación de Jerusalén por parte de Saladino en 1187, los tratados entre cristianos y musulmanes normalizan la entrada de los viajeros mediante la imposición de gravámenes, mientras que su acogida se organiza bajo la tutela de dos cónsules occidentales, que garantizan la protección y el alojamiento. En el siglo XI se genera el desarrollo más notable de las peregrinaciones a Tierra Santa, lo cual no deja de relacionarse con la afirmación concomitante de la cristiandad. Por lo demás, el fenómeno se combina pronto con las cruzadas, que pueden definirse como "peregrinaciones armadas". Sin duda, es el carácter radicalmente exterior del viaje de la peregrinación el que provoca, como es lógico, su asociación con la empresa militar. En todo caso, por el hecho mismo de que pone en juego el grado máximo de exterioridad, proyectándose más allá de los límites de la cristiandad, la peregrinación a Jerusalén es a todas luces la peregrinación suprema del Occidente medieval.

También Roma se convirtió en un lugar periférico de una cristiandad cuyo centro de gravedad se desplazó hacia el norte, para fijarse, como lo subraya Marc Bloch, entre el Loira y el Rhin. La Ciudad Eterna no se encuentra muy alejada de la frontera que separa a los cristianos del mundo musulmán y, durante mucho tiempo, se halla frente a la Sicilia árabe. Además, la elección, en el siglo XIV, de una ubicación más central que facilitara las comunicaciones con el conjunto de la cristiandad, tiene mucho que ver con la permanencia del papado en Aviñón. Desde luego, la posición de Roma es más ambigua que la de Jerusalén o Compostela: si la Ciudad Eterna corresponde a una margen geográfica, también es un centro institucional, sobre todo conforme crece la centralización pontificia (véase la foto III.2). La peregrinación a Roma, que es un destino fundamental y, a la vez, está orientada hacia las márgenes, no tiene parangón durante la alta Edad Media. Allí se visita a santos tan importantes como los apóstoles Pedro y Pablo, así como a diversos mártires que yacen en las catacumbas y a los que después se transfiere parcialmente, entre los siglos VIII y IX, a iglesias urbanas. La peregrinación a Roma goza de singular vigor en cuanto que es la única ciudad de Occidente que posee los restos de los apóstoles. Pero pronto enfrenta, en este ámbito, la rivalidad de Venecia, tras el hurto de las reliquias de san Marcos, y posteriormente la de Santiago de Compostela, o incluso la de Cluny que, probablemente a principios del siglo XI, adquiere algunas reliquias de Pedro y Pablo y se erige entonces como "sustituta de la peregrinación a

Roma" (Dominique Iogna-Prat). Sin embargo, Roma se defiende bastante bien, pues al desarrollo de la centralización pontificia lo acompaña el ensalzamiento de la figura de san Pedro, cuyo papel en la fundación de la Iglesia se valora con creciente vigor, confiriéndole una clara preeminencia respecto de los otros apóstoles y engrandeciendo la constante atracción que suscita su tumba. Con todo, los azares de la política romana crean dificultades y acarrean periodos de decadencia, en particular entre los siglos XII y XIII, luego durante el exilio aviñonés y el Gran Cisma. Mientras tanto, Bonifacio VIII da un esplendor clamoroso a la peregrinación romana, al proclamar una gran indulgencia desde el 25 de diciembre de 1299 hasta el 24 de diciembre de 1300, que otorgaba la plena remisión de sus pecados a los peregrinos que acudieran entonces a Roma. Comienza así la historia de los jubileos romanos (aun cuando Bonifacio no pronuncia este término en su bula, la cual menciona una periodicidad de 100 años y no de 50 como en la tradición judía que inspira la institución jubilar). Como quiera que sea, la afluencia de peregrinos es tan considerable que su éxito genera la multiplicación de los años jubilares, celebrados en 1390, 1400, 1423 y 1450, hasta que Sixto IV fija, en 1475, la periodicidad definitiva en 25 años.

Si bien hay que mencionar también los santuarios del arcángel Miguel —el Monte Saint-Michel, "a merced del mar", y el Monte Gargano—, la peregrinación a Santiago de Compostela es la gran invención medieval. Se basa en una serie de hechos legendarios, desprovistos de fundamentos históricos, y cuya forma se precisa entre los siglos VIII y XI. Aparece entonces el relato de la invención de reliquias identificadas con Santiago *el Mayor*, así como la leyenda de la predicación del apóstol en la península ibérica. Al principio, el relato no tiene mayor fortuna y la peregrinación no es más que local. En el año 951 se menciona al primer visitante extranjero (un obispo de Puy), pero la presencia amenazadora de los sarracenos limita el acceso a la tumba del apóstol y, en el año 997, éstos toman Compostela y destruyen la iglesia del apóstol. Con la muerte de al-Mansur en 1002 cambia la situación en favor de la Reconquista, y durante el siglo XI la peregrinación a Santiago se desarrolla en forma decisiva. La estimulan, por una parte, los reyes hispánicos, quienes construyen basílicas y edificios en el camino de Santiago, y, por otra parte, las órdenes religiosas, como la de Cluny, que promueven la peregrinación por toda Europa. La suntuosa reconstrucción de la catedral, iniciada en 1076 y terminada en 1188 con el portal de la Gloria, obra maestra del arte románico creada por Mateo (véase la foto 3), da testimonio del pleno florecimiento de la peregrinación, como también el *Codex Ca-*

lixtinus, hacia 1150, que constituye la versión canónica de la leyenda de Santiago, y la *Guía del peregrino de Santiago*, redactada entre 1130 y 1140 y que ofrece a los viajeros información útil sobre los caminos que deben seguirse y los santuarios que deben visitarse durante el trayecto.

Todos los caminos conducen a Compostela y los cientos de miles de peregrinos que se dirigieron hacia ese lugar debieron haber tomado todos los itinerarios posibles a través de Europa, incluyendo la vía marítima, de particular importancia para los ingleses. No obstante, hay caminos que deben a su descripción en la *Guía del peregrino* una condición un poco más privilegiada. Son cuatro los que atraviesan Francia, según se proceda de Italia y se pase por Arles y Saint-Gilles; de Alemania y Borgoña y se pase por Le Puy, Conques y Moissac, o bien por Vézelay y Limoges; de Flandes y del norte de Francia y se pase por Tours y Poitiers. Tras cruzar los Pirineos, las diferentes rutas se unen para formar el "camino francés", que acompasan, entre otras, las etapas de Estella, Burgos, Fromista, Sahagún y León, donde se concentran las creaciones más notables del arte románico. Pero los caminos de Santiago no son simples líneas que conducen a la meta final, como rectas que atraviesan un espacio geométrico homogéneo. Están trazados en función de los puntos de alta densidad sagrada que son los grandes santuarios que en su viaje visita el peregrino. Además de las ventajas materiales que otorgan (alojamiento, seguridad relativa), estos caminos parecen rosarios de lugares santos, que el caminante va desgranando al andar. Los caminos permiten además una gran cantidad de intercambios entre toda la cristiandad, principalmente en el ámbito artístico, donde juegan un papel importante en la difusión de las formas y los temas románicos. Por los caminos más concurridos o por otras rutas, desde toda Europa, los peregrinos viajan a Santiago, tanto de sus zonas centrales como de las márgenes escandinavas u orientales (Polonia, Hungría, Bohemia); e incluso se hace mención de algunos visitantes exóticos, indios, etíopes, por no mencionar a un monje nestoriano de China en el siglo XIII. Indiscutiblemente, ésa es una de las grandes peregrinaciones de la cristiandad, que rivalizó con la de Roma y que conservó su prestigio por lo menos hasta el siglo XV. La invención y promoción de Compostela se relacionan con su localización marginal. Galicia no es sólo un "finisterre", un extremo del mundo más allá del cual se abre lo desconocido oceánico; es también, al menos en lo que se desarrolla la peregrinación, una frontera con el mundo de los infieles. Su vínculo con la Reconquista es patente: la peregrinación, favorecida por los soberanos hispánicos, refuerza los reinos de éstos y manifiesta la unidad de la cristian-

dad, convocada simbólicamente para hacer frente a los musulmanes. Santiago se transforma en el inspirador espiritual de la Reconquista, y la efigie de Santiago "Matamoros" figura en su catedral gallega. La peregrinación a Compostela no se transforma directamente en una operación militar, como en el caso de las cruzadas, sino que se desarrolla en relación estrecha con este otro frente armado que oponía a los cristianos y a sus enemigos del exterior. Así, la importancia de una peregrinación parece medirse en función del grado de exterioridad (y, por lo tanto, de peligro) que enfrenta.

Un desplazamiento hacia el exterior, testimonio de cohesión interna

Tratemos de sintetizar las funciones espaciales que asume la práctica de las peregrinaciones en la sociedad feudal. Por una parte hay que subrayar la importancia de los santos y las reliquias como hitos simbólicos del espacio cristiano. Los restos de los santos efectivamente permiten constituir una red de lugares sagrados que se extiende por toda Europa, los cuales atraen peregrinaciones de mayor o menor importancia. Desde la alta Edad Media se observa la constitución de una geografía sagrada con el establecimiento de las tumbas santas y la difusión de las reliquias. Una de las razones que llevan a clérigos y soberanos a Roma es la posibilidad de aprovechar el inmenso tesoro de mártires romanos y traer consigo reliquias susceptibles de conferir mayor dignidad a las iglesias que desean promover o los monasterios cuyo prestigio desean ensalzar. Se establece entonces toda una gradación de lo sacro, desde el lugar de mayor eminencia donde se conservan los restos de los apóstoles Pedro y Pablo, los grandes santuarios que resguardan al evangelizador de un pueblo, como san Martín, san Remi o san Bonifacio, hasta los lugares que polarizan el espacio diocesano y que, por lo general, se asocian con el prestigio de un obispo fundador, sin olvidar los santuarios locales, dedicados a santos cuya identidad suele ser incierta. En el siglo XII, el desarrollo del culto a la Virgen, que capta en su beneficio la titularidad de muchos edificios anteriormente consagrados a santos, trastoca un poco este esquema, sobre todo porque desde entonces se asocia tanto con iglesias parroquiales modestas como con catedrales o santuarios cuyo prestigio se extiende por toda la cristiandad (el de Rocamador, en el suroeste de Francia, fue uno de los más prestigiosos, muy visitado además por encontrarse en uno de los caminos de Santiago). Sin embargo, las imágenes

milagrosas o las raras reliquias que esos lugares poseen (objetos como la pretina que se conserva en Prato, o vestigios de leche y restos diversos, puesto que la doctrina de la Asunción prohíbe producir reliquias corporales de la Virgen María), y más aún la importancia de los milagros atestiguados en cada lugar, permiten diferenciar y jerarquizar la gran cantidad de santuarios marianos. Así, al constituirse una red jerarquizada de lugares sagrados, cuya importancia relativa se mide en función de la atracción que tienen para los peregrinos, los santos y la Virgen hacen una contribución determinante al establecimiento del espacio polarizado de la Europa feudal.

Por otra parte, las peregrinaciones activan la dualidad interior/exterior, puesto que representan desplazamientos orientados hacia el exterior (exterior de la parroquia, exterior de la región, exterior o periferia de la cristiandad). Y es precisamente porque la peregrinación permite salir del lugar interior, conocido y familiar, que constituye un factor de unidad. Según su influencia, favorece los intercambios y la solidaridad entre aldeas vecinas, o da testimonio de la cohesión entre entidades diocesanas o regionales. En cuanto a las grandes peregrinaciones, éstas obligan a experimentar físicamente, en el cuerpo mismo de los peregrinos exhaustos, la unidad de la cristiandad. Aunque el peregrino es extranjero en todos los lugares que atraviesa, comprueba que a pesar de todo se encuentra en territorio cristiano, hallando siempre asilo en las iglesias si tiene necesidad. En Jerusalén, Roma o Santiago puede sentir, sin siquiera pensar en ello, que la fe que lo puso en camino la comparten infinidad de pueblos con idiomas incomprensibles, desde los catalanes hasta los daneses, desde los bretones hasta los húngaros. La travesía por los territorios (la más extensa posible, puesto que la meta se encuentra en la periferia) y la convergencia que implica la peregrinación dibujan, en la forma misma de los itinerarios, la unidad de la cristiandad.

La peregrinación es, pues, una experiencia práctica que relaciona las entidades celulares que constituyen la base de la organización social. Desde luego, no todos los fieles emprenden por fuerza una peregrinación extensa, y recientemente se ha cuestionado la idea de que la afluencia a Santiago fuera tan considerable como el mito ha querido decir durante tanto tiempo (Denise Péricard-Méa). No obstante, es posible afirmar que sólo una proporción limitada de la población medieval emprendió el viaje a Compostela (como también a Jerusalén o a Roma), sin por eso restarle importancia a la función unificadora de la peregrinación. Para que ésta opere, basta en efecto que cada quien conozca la posibilidad de emprender un viaje de esta

naturaleza, que elabore el proyecto o que sienta tan sólo el deseo de hacerlo. Todo fiel tuvo que haberse topado por lo menos con un peregrino que había regresado de Compostela; éste, por el relato de su viaje y la descripción de los lugares que visitó, por los objetos que trajo consigo de regreso (el certificado expedido en la catedral gallega, la vieira o las otras insignias adquiridas en las proximidades, y acaso el bordón o las alforjas utilizadas en el camino), da testimonio del hecho de la peregrinación e inscribe en la memoria de todos los que lo ven o escuchan la imagen de este vasto mundo, a la vez diverso y sin embargo unificado, al que se da el nombre de cristiandad.

La peregrinación es pues un desplazamiento hacia el exterior y una marca de unidad interna (es porque se dirige al exterior que se convierte en garantía de cohesión). Enfrentarse, aunque sólo sea de manera simbólica, al mundo infiel, contribuye a reafirmar la unidad de la cristiandad, mientras que, en un plano más local, el contacto con el exterior y la travesía por un mundo extranjero refuerzan el apego al lugar protector y la valoración de la *stabilitas loci*. Desde luego, el éxito mismo de la práctica de la peregrinación engendra ciertas sospechas, y algunos clérigos, sobre todo entre los cistercienses, no dejan de ver con ironía los viajes emprendidos por vanidad o curiosidad para "ver sitios agradables o bellos monumentos", como diría Honorius Augustodunensis a principios del siglo XII. Reafirman pues la superioridad de la penitencia del corazón, que se realiza en el mismo lugar, y hacen valer así una exigencia unilateral de estabilidad. Con todo, pese a estas críticas bastante limitadas, la red jerarquizada de las peregrinaciones medievales permite experimentar la unidad de la cristiandad occidental, reforzando al mismo tiempo la cohesión de las estructuras locales. Los desplazamientos de los peregrinos y el apego al lugar que crea el encelulamiento señorial y parroquial aparecen como dos aspectos complementarios de la organización feudal del espacio. El principio de ésta es finalmente "asegurar la mayor estabilidad sin prohibir los intercambios necesarios" (Alain Guerreau). La existencia de un espacio polarizado por los restos de los santos y por la red jerarquizada de los santuarios que atraen a los fieles es, en este sentido, determinante.

Además, en la Edad Media la peregrinación no es sólo un desplazamiento material; también es una metáfora fundamental: la vida terrenal en su totalidad se concibe como una peregrinación (entre muchos otros ejemplos, el cisterciense Guillermo de Digulleville, en el siglo XIV, titula una de sus obras *El peregrinaje de la vida humana*). El hombre en la tierra es un

peregrino que camina trabajosamente entre las pruebas del siglo con la aspiración de alcanzar su patria celestial (literalmente, el lugar del Padre Divino). Podría parecer paradójico que el mundo del encelulamiento, cuyo ideal es la estabilidad local, conciba metafóricamente la vida terrenal como un desplazamiento y al hombre como un viajero (un *homo viator*, según un tema por entonces muy común). Pero es que, desde la óptica de las exigencias cristianas, la vida terrenal es un valle de lágrimas, un pasaje transitorio y exterior, en contraposición al verdadero lugar, objeto de todas las esperanzas, que es el más allá celestial. Si uno se sitúa en esa escala, la única estabilidad auténtica se encuentra junto a Dios, mientras que el mundo terrenal, como todo espacio exterior, se asocia lógicamente con un desplazamiento, sinónimo de peligro e inseguridad, de pruebas y sufrimientos.

Además, la peregrinación, como las cruzadas, sólo valora el movimiento porque representa prácticas excepcionales. En la cristiandad, sin duda, existen algunos grupos que se desplazan mucho: mercaderes que viajan a sitios lejanos y clérigos que, para estudiar en las universidades de mayor reputación, realizan largos periplos, abates que visitan los establecimientos que corresponden a su autoridad y, posteriormente, monjes mendicantes que son enviados de un convento a otro según las exigencias de su orden y que practican gustosamente la predicación itinerante. Pero, también en esos casos, los desplazamientos sólo se valoran en la medida en que sean excepcionales y que contribuyan a reforzar las estructuras de dominio que garantizan la *stabilitas loci* de la inmensa mayoría de los productores. Por lo demás, tales viajes obedecen a imperativos precisos, a diferencia de los clérigos llamados giróvagos (o goliardos) que no están ligados a ninguna función ni a lugar alguno y cuya inestabilidad excesiva se denuncia vigorosamente. Llegamos así a la categoría de los vagabundos: éstos, que escapan al principio de la estabilidad local y que Bertoldo de Ratisbona (1210-1272) incluye en la "familia del diablo", son víctimas de una represión cada vez más rigurosa desde el siglo XIV.

LA IGLESIA, ARTICULACIÓN DE LO LOCAL Y LO UNIVERSAL

Por "universal" se designa aquí la cristiandad romana entendida en su totalidad, es decir, se trata de un universal relativo (no podría ser de otra manera, puesto que los valores universales siempre representan "la universalización de valores particulares", según la expresión de Pierre Bourdieu).

El valor que esta totalidad pudo haber asumido al paso de los siglos medievales es, además, variable. En los siglos V y VI la Iglesia aparece esencialmente como un conjunto de diócesis bastante autónomas. Cada obispo, que posee un poder espiritual y temporal considerable, es amo en su sede; y el obispo de Roma no dispone más que de una preeminencia simbólica que aún no se establece debidamente. Después, la época carolingia marca la primera afirmación de la unidad cristiana: a instigación del emperador y del papa, Benito de Aniane unifica el monacato occidental con base en la regla benedictina, mientras que la uniformización de la liturgia difunde los usos romanos y eclipsa poco a poco las otras tradiciones. Por último, la refundación eclesial de los siglos XI y XII que se profundiza hasta el siglo XIII refuerza considerablemente los poderes del papa, así como su preeminencia simbólica. La centralización pontifical se convierte entonces en la forma concreta que adquiere la unidad de la cristiandad. El papa, que es la encarnación de ésta, la proyecta más allá de sí misma cuando hace el llamado a las cruzadas o, más tarde, cuando otorga a los reinos ibéricos un derecho de conquista y les garantiza el monopolio indispensable para la explotación del Nuevo Mundo (bula *Inter caetera* de Alejandro VI, en 1493; tratado de Tordesillas, en 1494).

Inversión de la doctrina eucarística

La transformación de la doctrina eucarística es a la vez un indicio y un instrumento de la reorganización espacial de la cristiandad. Durante los primeros siglos del cristianismo, la celebración eucarística se concibe como un acto de memoria (de conformidad con las palabras de Cristo, quien invita a sus discípulos, en el momento de la última cena, a recrear los mismos gestos "en mi memoria"). El pan y el vino que se utilizan no son más que los símbolos del cuerpo y la sangre de Cristo, que sirven para conmemorar su sacrificio. Para san Agustín, Cristo está presente en el sacramento como *figura*, de manera que entre la hostia y el cuerpo de Cristo existe la misma diferencia que entre un signo y lo que éste significa. Prevalece entonces una gran proximidad entre los fieles y el altar, sobre todo porque los panes utilizados en el ritual son idénticos a los que se destinan a la alimentación común y porque los ofrecen los mismos asistentes. Posteriormente, los clérigos siguen aceptando esos panes (denominados "oblatas"), pero ya no se llevan al altar; y desde el siglo IX, en el sacrificio de la misa se utilizan

panes sin fermentar (ácimos). Este distanciamiento de la realidad profana contribuye a crear una separación entre los laicos y el altar (esto, por lo demás, es uno de los aspectos divergentes respecto al Oriente bizantino, que sigue utilizando el pan con levadura). En el siglo IX, aparece también la primera polémica importante en materia eucarística. Los liturgistas Amalario de Metz y, sobre todo, Pascasio Radbert introducen nociones que divergen de la concepción simbólica del sacramento en vigor hasta entonces. La reacción es fuerte, y clérigos como Rabano Mauro y Ratramne de Corbia luchan por mantener vigente la teoría agustiniana. Pero el debate se agota rápidamente, sin dar lugar a ninguna definición doctrinal, como si se tratara de opiniones individuales que no requerían de la intervención de las autoridades eclesiásticas.

La polémica resurge a mediados del siglo XI, periodo en el que la teología eucarística comienza a desarrollarse realmente. Berengario de Tours, clérigo formado en las escuelas de la región del Loira y maestro en Tours, provoca hacia 1040 un verdadero escándalo, aunque no haga más que reafirmar las concepciones tradicionales de san Agustín y todos los autores anteriores al siglo IX, reforzándolas con nuevas justificaciones de índole gramatical (en particular, un análisis bien fundado de la fórmula central de la misa, *Hoc est corpus meum*). Numerosos autores, como Lanfranco de Bec o Guitmondo de Aversa, apoyados por los papas León IX y Gregorio VII y por las principales figuras de la reforma gregoriana, se oponen entonces a Berengario. Varias asambleas eclesiásticas lo convocan y lo obligan a retractarse, y sus concepciones son condenadas en una bula pontifical de 1059. Esto demuestra a las claras que, desde entonces, está en vigor una ortodoxia eucarística completamente nueva: no se trata ya de una evocación simbólica y espiritual de Cristo, sino de la presencia sustancial del cuerpo de Cristo en la hostia. La bula de 1059 no duda en afirmar que "el pan y el vino son el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo; los fieles los toman físicamente y en verdad los comen". En lo sucesivo, se dice que existe una unidad esencial entre las tres formas del *corpus Christi* (la hostia consagrada, el cuerpo histórico de Cristo y la Iglesia). Al confundirse la hostia con el cuerpo histórico de Cristo puede afirmarse que Cristo está presente realmente en el sacramento. La hostia no es, pues, un símbolo que sustenta un acto de memoria; permite experimentar la presencia real de Cristo, presencia no espiritual sino material de su "verdadero cuerpo". Así, cuando el sacerdote consagra la hostia, se realiza una metamorfosis ("un milagro", a decir de Hugo de san Víctor): el pan y el vino dejan de ser sustancialmente

pan y vino; se transforman y se convierten esencialmente en el cuerpo y la sangre de Cristo, aun cuando las especies accidentales (las apariencias) del pan y del vino subsistan y permanezcan visibles. Es esta metamorfosis la que da nombre al término *transustanciación*, empleado por primera vez por el teólogo Roberto Pullus hacia 1140, la cual insiste juiciosamente en la transformación de la sustancia, sin prejuzgar la conservación de las apariencias accidentales.

Esta teoría, calificada de realismo eucarístico, no tiene ningún fundamento en las Sagradas Escrituras ni en la tradición; por lo tanto, supone la resolución de enormes dificultades lógicas e intelectuales. Su depuración es lenta, pues va avanzando en la medida en que se perfeccionan las argumentaciones lógicas que permiten refutar las numerosas objeciones posibles. Además, en su esfuerzo por imponer una doctrina sin precedentes, las propuestas combativas del periodo que va de 1050 a 1130 generan formulaciones bastante rudas, que insisten de forma demasiado literal en la presencia material del cuerpo de Cristo en la hostia y en su manducación por parte de los fieles. Ahora bien, los autores ulteriores no tardan en percibir las dificultades de semejantes afirmaciones, sobre todo porque una concepción demasiado realista corre el riesgo de limitar a Dios en el espacio y el tiempo. Finalmente, Tomás de Aquino propone una síntesis matizada y moderada. Para él, la presencia física de Cristo en la hostia se realiza de una forma que no es material, sino invisible y espiritual, de modo que el cuerpo del Salvador no se ingiere en su forma natural, sino en su forma sacramental. Sin embargo, no modifica lo esencial, a saber, la transustanciación, la presencia real y la identidad sustancial de la hostia y del cuerpo histórico de Cristo.

Nuevas prácticas muestran la importancia que va adquiriendo el sacramento eucarístico. Así, el ademán con el que el sacerdote eleva la hostia tras decir las palabras de la consagración aparece precisamente en la región de Tours en el siglo XI, como para apoyar el realismo eucarístico ante el peligro de las teorías de Berengario, declaradas heterodoxas. Después, entre 1198 y 1203, el obispo de París, Eudocio de Sully, prescribe la utilización de ese ademán en su diócesis, antes de que esta nueva práctica se difunda en todo el Occidente. Se comprende así la importancia de ese ademán, que hace sensible el efecto de las palabras de la consagración y subraya el carácter extraordinario de la transustanciación que éstas provocan. La elevación exhibe la presencia real de Cristo y la somete a la adoración de todos. Este ademán se vuelve tan importante que concentra la atención de los fieles al grado que presenciar la elevación les parece un sus-

tituto aceptable de la comunión. Esto no resulta sorprendente, si recordamos que la comunión sigue siendo una práctica poco común entre la mayoría de los fieles, quienes no tienen razón para hacer otra cosa más que cumplir con la obligación anual prescrita por el concilio de Letrán IV. En virtud de que la eucaristía es un asunto tan sagrado y, por lo tanto, tan peligroso para los hombres expuestos al pecado, es preferible no mostrar demasiado celo. Por ello, presenciar la elevación parece como una forma de adoración de Dios suficiente y menos arriesgada, y en el siglo XIII se sabe de fieles que corren de una iglesia a otra para presenciar la mayor cantidad posible de elevaciones. Y si los teólogos subrayan que el hecho de ver la hostia no es un sacramento, le atribuyen sin embargo una notable virtud espiritual, comparándolo con la comunión y calificándolo de "masticación por la vista" *(manducatio per visum)*. Sin duda para encauzar esta devoción, y más aún para prolongar el triunfo de la presencia real, la Iglesia instaura una nueva festividad dedicada al sacramento eucarístico mismo: la fiesta de Corpus Christi. Ésta, practicada en Lieja desde la década de 1240, la oficializa el papa Urbano IV en 1264 y adquiere un impulso definitivo a principios del siglo XIV, merced al apoyo del papa de Aviñón Clemente V. Durante esta festividad solemne, la hostia consagrada, que se exhibe dentro de una custodia transparente de modo que sea visible para todos los fieles, se porta en procesión bajo un palio por las calles de la ciudad; después se celebra un oficio especial, llamado oficio de Corpus Christi (cuya redacción se debe a Tomás de Aquino). La procesión, que saca al objeto sagrado de su lugar habitual (lo cual no deja de ser peligroso), exhibe el poder sacralizado del clero, que toma posesión del espacio urbano gracias al paseo de su emblema mayor, la hostia.

Durante los últimos siglos de la Edad Media, la devoción eucarística adquiere una importancia que va creciendo sin cesar, cuya antítesis es el horror que suscitan los relatos de profanaciones de la hostia. Éstos, frecuentes a partir del siglo XIII, se utilizan a menudo contra los judíos (a quienes se acusa así de repetir contra el sacramento el crimen cometido contra Jesús), pero garantizan sobre todo el realismo eucarístico: ¿qué mejor prueba de la presencia real que una hostia que sangra? Además, fuera de los relatos de profanaciones, son cada vez más frecuentes los milagros que contribuyen a exacerbar el culto eucarístico: así, aparece el niño Jesús en manos del sacerdote en el momento de la elevación (como en la visión del rey Eduardo *el Confesor*, consignada por Mateo París en el siglo XIII; véase la foto VI.1), a no ser que la hostia empiece a sangrar encima del altar o

que se transforme en un carbón ardiente en la boca del mal sacerdote. Por último, entre los simples fieles, el deseo de ver la hostia sigue vigente y compite continuamente con la práctica de la comunión. La eucaristía se convierte así, durante los tres últimos siglos de la Edad Media, en un "supersacramento", superior a todos los demás, porque permite entrar en contacto reiteradamente con la presencia corporal de Cristo (Miri Rubin).

¿Por qué se crea una doctrina eucarística tan novedosa entre los siglos XI y XII? Es posible sostener, sin mayor dificultad, que esta revolución doctrinal se relaciona estrechamente con dos de las transformaciones sociales más importantes de este mismo periodo: el encelulamiento y la acentuación de la separación entre clérigos y laicos. Es evidente que la doctrina de la presencia real realza la eminencia del ritual eucarístico y le confiere un reforzado y espectacular carácter sacro. Por lo tanto, le atribuye un poder simbólico acrecentado al sacerdote, quien es capaz de realizar un acto tan extraordinario como la transmutación del pan en carne y del vino en sangre. La operación que lleva a cabo el sacerdote, a la vez fuera de lo normal (o "contra natura", como diría el teólogo Simón de Tournai) e indispensable para la salvación de todos, refuerza su carácter sacro y justifica la distancia que separa a clérigos y laicos. En consecuencia, puede afirmarse que existe un vínculo fundamental entre el reforzamiento del poder clerical y el desarrollo de la nueva teología de la eucaristía (Miri Rubin). Esto es tanto más claro cuanto que en el siglo XII, en el periodo mismo en que se consolida el realismo eucarístico, se retira, salvo en casos excepcionales, el cáliz a los laicos y, en adelante, solamente el sacerdote puede realizar la comunión con las dos especies. Una diferencia ritual muy visible marca así la separación entre clérigos y laicos, por lo que no sorprende que los husitas en el siglo XV reivindiquen el derecho de abolirla y de restituir a los laicos la comunión con el pan y el vino. En forma aún más clara, la mayoría de los herejes, los cátaros y los lolardos principalmente, luego los seguidores de la Reforma, cuestionan radicalmente la doctrina de la presencia real, que se ha convertido en el fundamento del poder exorbitante que reivindica la casta sacerdotal.

Realismo eucarístico, lugar sagrado y comunión eclesial

Si el realismo eucarístico responde a las necesidades de una sociedad fundada en la separación radical entre clérigos y laicos, también contribuye al ordenamiento espacial del sistema feudal. En efecto, la presencia real valo-

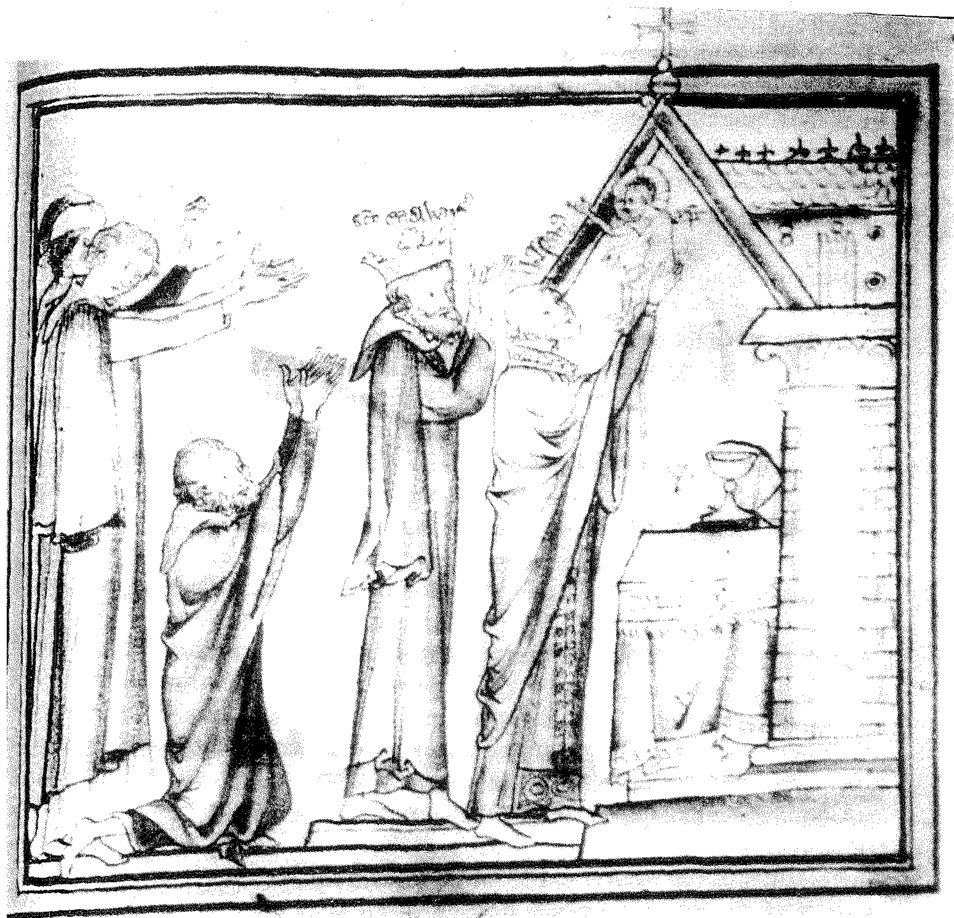


FOTO VI.1. *El niño Jesús aparece milagrosamente en la hostia (mediados del siglo* XIII*, abadía inglesa de Saint-Albans;* La historia del santo rey Eduardo, *Cambridge, B. U., Ee.3.59, p. 37, f. 27).*

Al celebrar la misa, el sacerdote hace el ademán característico de la elevación de la hostia. Es entonces, según el relato que hace Mateo París, cuando el santo rey Eduardo *el Confesor* habría tenido la visión del niño Jesús entre las manos del sacerdote, en lugar de la hostia. Este tipo de milagro, que se menciona en diversos relatos desde el siglo XIII, es una forma de confirmación ejemplar de la doctrina de la transustanciación y de la presencia real. ¿Cómo hacer entender mejor, en efecto, que la hostia se convierte *realmente* en el cuerpo de Cristo y que éste se hace *realmente* presente gracias a las palabras y los ademanes del sacerdote?

ra el ritual local que se realiza en cada iglesia, en cada altar: allí, en ese mismo sitio, está presente de verdad el cuerpo de Cristo. Ahora bien, un suceso tan extraordinario como la presencia real del Salvador no puede suceder más que en un lugar muy sacralizado, rigurosamente separado del espacio terrenal normal. Por ello el realismo eucarístico está ligado estrechamente a la nueva doctrina del lugar eclesiástico, establecido en el mismo momento y desprovisto también de fundamento en las Sagradas Escrituras y en la patrística, como bien lo ha demostrado Dominique Iogna-Prat. En los primeros siglos del cristianismo, la cuestión del lugar donde se realiza la celebración reviste poca importancia; casi no tiene interés, y cualquier mesa, por modesta que sea, sirve como altar. En ese entonces domina la "reticencia respecto al arraigo espacial de las prácticas de culto" (Michel Lauwers), y san Agustín incluso plantea esta pregunta irónica: "¿Acaso son los muros los que hacen a los cristianos?" Se genera una primera transformación, a finales del siglo IV, cuando se juzga útil la presencia de las reliquias en el altar y, luego, en el año 401, se produce otra cuando se considera indispensable para la celebración de la misa (san Ambrosio explica que, de la misma manera en que las almas de los mártires aparecen bajo el altar celeste del Apocalipsis, los restos de los santos deben hallarse bajo el altar terrenal). El lugar deja de ser indiferente y comienza a establecerse la geografía sagrada a la que ya nos referimos: durante la alta Edad Media, los grandes santuarios, fragantes y relucientes en medio de un mundo mal iluminado y maloliente, aparecen como otros tantos "fragmentos del paraíso" (Peter Brown). Sin embargo, la práctica conserva cierta flexibilidad y, en la época carolingia, es necesario condenar la celebración de la eucaristía en las habitaciones privadas e insistir en la presencia indispensable de las reliquias en el altar.

No será sino hasta los siglos XI y XII que la utilización de un lugar sagrado tendrá que ser objeto de una justificación precisa, pues los cuestionamientos de los herejes la harán necesaria. Los que el sínodo de Arrás interroga en 1025 y los discípulos de Pedro de Bruis un siglo después pretenden volver a la práctica antigua y niegan radicalmente la necesidad del edificio de culto. Para ellos, se trata de una realidad material desprovista de todo valor, puesto que lo que importa únicamente es la congregación de los fieles y su entrega espiritual a la plegaria. Ante este ataque que, por lo que toca a la Iglesia-edificio, significa una amenaza para la Iglesia-institución, los clérigos se ven obligados a reaccionar y afirmar una doctrina del lugar eclesial, insistiendo en su carácter necesario y sagrado. Así, aunque haya que reco-

nocer, siguiendo a san Agustín, que "Dios se encuentra en todas partes y no está encerrado en ningún lugar", es posible afirmar la necesidad de un "lugar especial", donde Dios está "más presente" que en otras partes (Actas de Arrás), un "lugar propio" que es "la morada privilegiada de Dios" y el marco para "oraciones más eficaces" (Pedro *el Venerable*). Si todas las justificaciones subrayan que el edificio de culto sólo tiene sentido porque abriga a la congregación de los fieles, no deja de ser evidente que se trata del símbolo de la institución sacerdotal y de su poder sagrado ("toda religión exige un lugar donde se veneren los objetos de culto y donde haya un apego más íntimo a lo que se ha instituido", dice incluso el abate de Cluny).

El lugar sagrado estará constituido en adelante por su núcleo (el altar) y su doble envoltura (la iglesia, consagrada por un ritual dedicatorio progresivamente más rico, y el cementerio, que también es objeto de consagración). Desde el punto de vista de los clérigos, el lugar sagrado que así se define es el único donde opera, de modo a la vez tan permanente e intenso, el contacto entre los hombres y Dios (aunque a veces puede producirse en otros lugares, en situaciones excepcionales, por no decir milagrosas, mientras que la simple plegaria, sin importar dónde se realice, posee una eficacia más limitada). Además, el lugar de culto consiste en una conjunción particular de lo espiritual y lo material (véase el capítulo VIII). Está hecho con piedras y en su núcleo se sitúa un cuerpo material (la reliquia); pero —y es esto lo que los contestatarios no quieren entender— se espiritualiza por medio del ritual de la consagración, que lo transforma en imagen de la Jerusalén celeste. Por ello, en este lugar y mediante el sacrificio ritual que allí se desarrolla, puede establecerse una comunicación privilegiada entre la tierra y el cielo, entre los hombres y lo divino. Así, el realismo eucarístico, vinculado con la doctrina del lugar eclesiástico que lo acompaña, hace una aportación decisiva a la valoración del centro de cada entidad parroquial y, en consecuencia, a la polarización del espacio feudal.

Pero el sacramento eucarístico no se contenta con exaltar (y simultáneamente exigir) la dignidad del lugar sagrado donde se lleva a cabo; al mismo tiempo, es una introducción a la dimensión universal de la Iglesia. Como toda comida, la eucaristía es un rito comunitario, y puesto que a quien se ofrece en sacrificio es al Señor mismo, la eucaristía no sólo permite experimentar ritualmente la comunidad de los individuos presentes, sino la de todos los cristianos, vivos o muertos. La comida eucarística, por lo tanto, permite entrar en comunión con la Iglesia universal, terrenal y celeste. Efectivamente, es imposible ignorar que la expresión "cuerpo de Cristo"

designa a la vez a la hostia consagrada y a la Iglesia (véase el capítulo VIII). Dar existencia real al cuerpo de Cristo en la hostia es, en consecuencia, dar a la Iglesia existencia como cuerpo y como comunidad universal. Al incorporar en sí el cuerpo de Cristo (la hostia), los fieles *se incorporan* en el cuerpo de Cristo (la Iglesia). El sacramento eucarístico, valorizado en grado extremo por la presencia real, manifiesta ritualmente la unidad de la cristiandad.

Desde entonces, todas las iglesias donde ocurre la presencia real de Cristo pueden aparecer como otros tantos centros, como otros tantos microcosmos a imagen del macrocosmos de la cristiandad y en estrecha conjunción con éste. Pero la articulación de lo local y lo universal también se manifiesta por una dualidad entre las reliquias, asociadas a una figura santa que suele remitir a una inscripción local, y la hostia que, como cuerpo de Cristo, adquiere un valor sobre todo universal. Si el altar es el lugar de esta doble inscripción, también lo es el edificio eclesial, pues a la vez se asocia con el santo titular y con la Iglesia celeste de la que éste es la imagen. En el núcleo de cada parroquia se advierte pues el siguiente complejo: en el centro del centro, el altar asociado a la vez con el cuerpo-reliquia de un santo y con el cuerpo-hostia de Cristo, luego el lugar eclesial sacralizado, cuya forma reproduce por lo común la del cuerpo crucificado de Jesús, y finalmente el cementerio consagrado, lugar de los cuerpos-muertos. Es esta disposición concéntrica de diversos cuerpos asociados la que asegura la polarización del espacio local y la estabilidad de los seres que lo ocupan, poniendo al mismo tiempo cada lugar particular en comunión con el cuerpo-Iglesia de la cristiandad y en correspondencia con la Iglesia celestial. La institución eclesial consigue así asociar, mediante una serie de ecos e inclusiones, la comunidad limitada (la parroquia) con la comunidad amplia (la cristiandad), reforzando la cohesión tanto de una como de otra.

Imagen concéntrica del mundo

No es posible concluir este capítulo sin traspasar las fronteras de la cristiandad y evocar brevemente las concepciones de la tierra y del universo. Éstas prolongan además la visión concéntrica del espacio que hemos analizado hasta aquí. En primer lugar, hay que recordar la importancia de las márgenes de la cristiandad: zonas de conquista y de integración tardía, tanto hacia el norte y el este como en la península ibérica. Más allá, se extiende el mundo no cris-

tiano, el de los conflictos y los intercambios con los musulmanes y, más lejos aún, la África profunda y el extremo Oriente. Estas regiones no se ignoran totalmente: desde antes de la exploración metódica de las costas africanas por parte de los portugueses, el prestigio amenazador de los tártaros, en la década de 1220, y, una vez estabilizado el imperio mongol, la esperanza de obtener la conversión de su jefe, el Gran Kan, suscitan un notable movimiento de viajeros e intercambios, que cesa hacia 1400. El papado envía unas 10 embajadas, sobre todo las de los franciscanos Juan de Plan de Carpin en 1245 y Guillermo de Rubrock en 1253. Se busca a los discípulos de santo Tomás, supuesto apóstol de las Indias, y se logran algunas conversiones. Los hermanos Polo, a la vez movidos por sus propios negocios y embajadores de la cristiandad, llegan a China por primera vez en 1266, desde donde traen un mensaje de Kubilai Kan en el que éste le pide al papa predicadores de la fe católica, y posteriormente, en 1275 (esta vez con el joven Marco, autor del *Libro de las maravillas*), permanecen 16 años al servicio del Gran Kan, antes de regresar a Venecia, *vía* Sumatra y la India. Aunque los relatos de estos viajeros aportan nuevos datos sobre un mundo cuyo orden y riqueza ensalzan, en nada impiden que el Oriente siga siendo el ámbito de lo imaginario y lo maravilloso: los conocimientos que de allá se adquieren "se aglutinan a las leyendas preexistentes en lugar de sustituirlas" (Paul Zumthor). Allá viven los pueblos monstruosos que describieran autores clásicos como Plinio y Solino, y que Isidoro de Sevilla y Rabano Mauro suman al acervo de conocimientos que comparten los clérigos medievales, incluidos los más doctos, como Alberto Magno o Roger Bacon: los cinocéfalos (hombres con cabeza de perro que se comunican a ladridos), los panotis, que tienen orejas gigantescas, los ciápodos, que poseen un solo pie, tan grande que lo utilizan para protegerse del sol, los hombres sin cabeza cuyo rostro se encuentra en el pecho, las antípodas que tienen los pies al revés, por no mencionar a cíclopes, pigmeos y otros gigantes (véase la foto VI.2). Allá, además (en la Gran Muralla china), están retenidos Gog y Magog, los pueblos que irrumpirán en la cristiandad al final de los tiempos. También en Asia (o en Etiopía) se encuentra el Preste Juan, soberano de un reino cristiano donde reina la justicia, la paz y la abundancia. La carta que supuestamente envió éste al emperador de Bizancio empieza a circular en Occidente desde el siglo XIII y su difusión sigue creciendo hasta el siglo XVI. El papa Alejandro III hace que le envíen un mensaje en 1177; numerosos son los príncipes que sueñan con sellar una alianza con él y todos los viajeros que se aventuran hacia el Oriente se esfuerzan en localizar el mítico reino del Preste Juan.



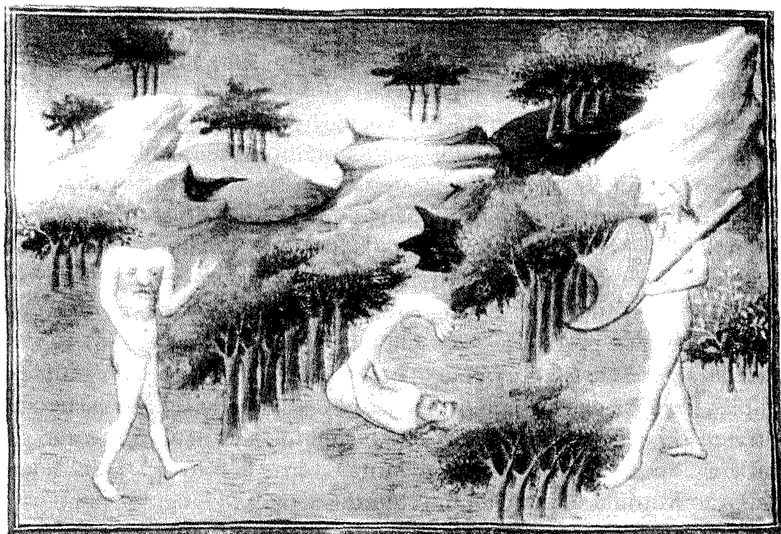


FOTO VI.2. *Pueblos legendarios de los confines del mundo, según las miniaturas del* Libro de las maravillas *(París, 1411-1412; París, BNF, ms. fr. 2810, ff. 29 v. y 76 v.).*

Este manuscrito del *Libro de las maravillas*, compilación de relatos de viaje, lo solicitó el du-
que de Borgoña, Juan *sin Miedo*, para ofrecérselo a su tío, el duque Juan de Berry. El relato, que
retoma entre otros Marco Polo, fue ilustrado profusamente y de una manera que con frecuen-
cia exagera su dimensión maravillosa. Aquí, el ilustrador muestra los cinocéfalos de las islas
Adaman, aunque Marco Polo solamente menciona hombres tan feos que parecen perros. Así-
mismo, cuando el texto evoca las razas salvajes de Siberia, el pintor lo interpreta recurriendo

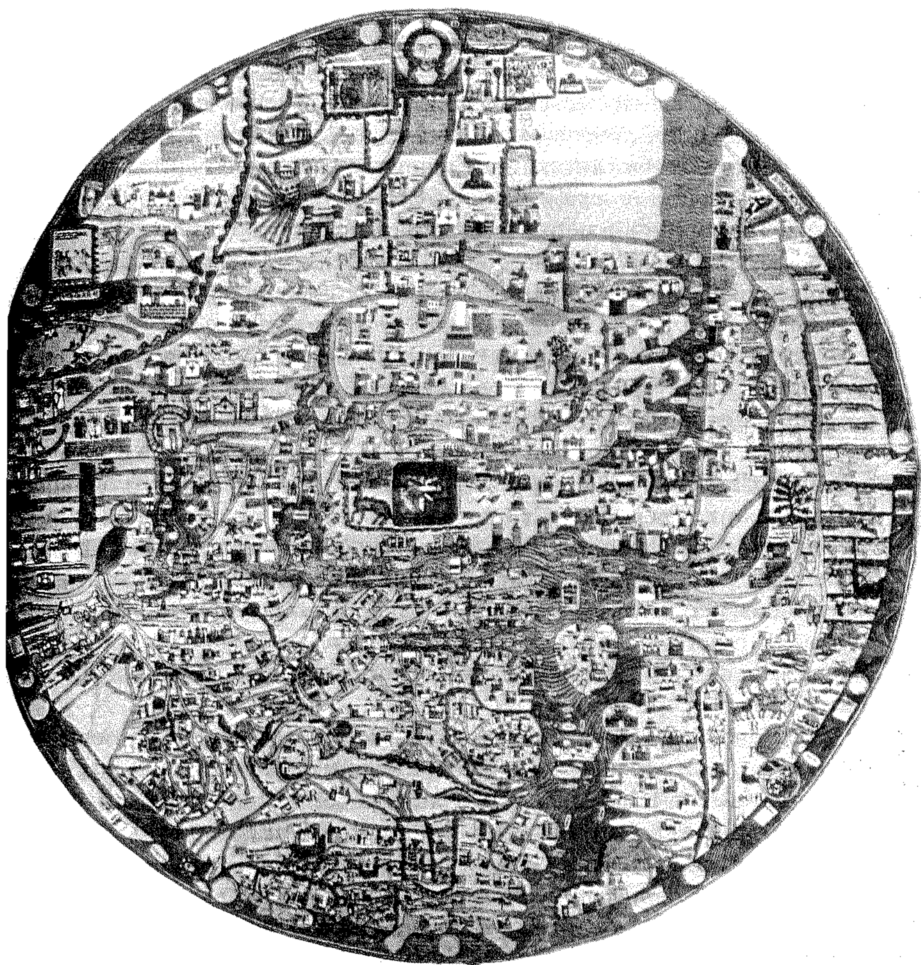


FOTO VI.3. Mappa mundi *de Ebstorf (Baja Sajonia, hacia 1230-1235; obra destruida).*

Este vasto mapamundi de tres metros y medio de diámetro lo realizaron los monjes del monasterio benedictino de Ebstorf. Es una adaptación del esquema clásico de los mapas en forma de "T" (Asia en la parte superior, Europa en el cuadrante inferior izquierdo, África abajo a la derecha, formando en conjunto un círculo rodeado por el océano). Estos dos últimos continentes están separados por la principal zona marítima, de color oscuro, que corresponde al Mediterráneo. Las diferentes regiones están yuxtapuestas, sin hacer caso de la forma de los territorios. Sin embargo, el mapamundi está saturado de datos (Jerusalén en el centro; edificios

Aun cuando el saber geográfico es objeto de mayor atención a partir del siglo XII (y, sobre todo, desde finales del siglo XIII, con el perfeccionamiento de los portulanos, mapas costeros basados en la observación y el cálculo de las distancias), los *mappae mundi* (representaciones del mundo más que mapas) no podían ser sino extremadamente esquemáticos y principalmente fantásticos. Así, el *mappa mundi* de Ebstorf, gigantesca imagen de tres metros y medio de diámetro, realizada en un monasterio benedictino de Luxemburgo hacia 1235, reproduce, como la mayor parte de las representaciones medievales, el esquema "en T" que divide el círculo terrestre en tres partes: arriba, Asia; abajo, del lado derecho, África; abajo, del lado izquierdo, Europa (véase la foto VI.3). Jerusalén ocupa el ombligo del mundo, así como el del cuerpo de Cristo, cuya cabeza, manos y pies aparecen en los cuatro puntos cardinales. La tierra-cuerpo de Cristo forma un vasto y único continente, atravesado por una densa red de ríos (entre los cuales se hallan el Ganges, en Asia, y el Nilo, en África) y mares estrechos. Aquí, el mundo terrenal es uno (porque es Cristo), y su periferia la ocupa el océano. Así, encontramos nuevamente, a escala del mundo, la visión concéntrica que ordena los espacios de la cristiandad: un centro, varios espacios cada vez más lejanos pero agrupados gracias a la metáfora corporal y, luego, la periferia de la periferia, el océano, inmensidad líquida que marca muy apropiadamente lo desconocido supremo y la exterioridad radical para un mundo fundado en el apego a la tierra.

Esta imagen se comparte en forma unánime, independientemente del hecho de que se conciba que la tierra es plana o esférica. Estas dos ideas coexistieron en la Edad Media y dieron lugar con frecuencia a combinaciones más o menos coherentes (William Randles). Para los partidarios de la tierra plana, como Cosmas Indicopleustes e Isidoro de Sevilla, el océano marca el límite del disco terrestre, habitado de un solo lado. En cambio, Juan de Mandavila, en su *Libro de las maravillas*, redactado en 1356, que gozara de gran éxito y que proporciona una especie de síntesis del saber geográfico medieval, admite, siguiendo a autores como Beda *el Venerable*, Guillermo de Conches o Bruneto Latino (1250), la esfericidad de la tierra, "redonda en todas sus partes como una manzana". No sin ciertas contradicciones, afirma que el mundo está habitado en todas sus partes y considera que es posible explorar todos los mares de la esfera terráquea, a pesar de los riesgos de tal empresa. La concepción esférica del mundo la confirma el redescubrimiento de Ptolomeo, autor griego del siglo II cuya obra se traduce y pone en mapas en Florencia (1409) y después en Augsburgo (1482).

Si bien, desde el siglo XIII la concepción esférica de la tierra se impone entre la mayoría de los autores, durante los dos siglos siguientes se convierte en la visión unánime de los hombres cultos. Por ejemplo, es esférico el mundo que describe detalladamente el cardenal Pedro de Ailly en su *Imago mundi* (1410), obra que Cristóbal Colón leyera y anotara abundantemente.

Pero la oposición entre las concepciones esférica y plana de la tierra tal vez no sea la más determinante, porque este aspecto sin duda no es importante en relación con la representación concéntrica del espacio que predomina entonces. La cuestión principal que preocupa a finales de la Edad Media consiste más bien en evaluar los riesgos de alejarse del mundo habitado y conocido (el *oikoumenê*) y adentrarse en la inmensidad del océano que lo rodea (problema, esta vez, que depende estrechamente de la percepción concéntrica y de la oposición interior/exterior). El peligro, en opinión de todos, es considerable, puesto que se trata de zonas eminentemente periféricas. Y, como ya dijimos, la fuerza de Cristóbal Colón no se deriva de su opción en favor de la esfericidad, poco singular y no desprovista de ambigüedad, sino del hecho de haberse convencido, a fuerza de errores de cálculo que acentuaban los de Ptolomeo —y contra la opinión aceptada, en la que coincidían los miembros de la comisión encargada de evaluar su proyecto— de que no había entre el Occidente y Asia más que un "mar estrecho", lo que reducía considerablemente la exterioridad amenazadora de lo desconocido oceánico.

Por último, la concepción del universo proyecta a escala cósmica la representación concéntrica del espacio. Se basa, en efecto, en el modelo griego de las esferas celestes, formulado principalmente por Aristóteles. En el centro se encuentra la tierra, rodeada por las esferas que ocupan los diferentes astros conocidos (comenzando por la Luna y el Sol, seguidos por planetas como Marte y Venus). La Edad Media prolonga con frecuencia esta imagen de las esferas celestes, disponiendo en el cielo empíreo la jerarquía de las nueve órdenes angélicas. El universo entero se organiza así según una lógica concéntrica, de tal forma que el macrocosmos y el microcosmos se reflejan, de acuerdo con la lógica cristiana de las correspondencias. Hasta finales de la Edad Media, la posibilidad de concebir un universo infinito, que debatieron los teólogos del siglo XIV, sigue siendo marginal —el franciscano Tomás Bradwardine, maestro en Oxford, es la excepción—, y no ejerce una verdadera influencia. Aún habrá que esperar tres siglos para que se vengan abajo "las esferas celestes que componían el bello cosmos de Aristóteles y de la Edad Media" (Alexandre Koyré). Desde 1584, Giordano

Bruno lanza, sin embargo, afirmaciones tan contrarias a la lógica del espacio polarizado medieval que le valen la muerte en la hoguera:

> En el espacio no existen puntos que puedan formar polos definidos y determinados para nuestra Tierra; del mismo modo, ésta no forma un polo definido y determinado para ningún otro punto en el espacio [...] Desde distintos puntos de vista, todos pueden verse como centros o como puntos de la circunferencia [...] La Tierra no es el centro del universo; solamente es central en relación con el espacio que nos rodea [...] Desde el momento en que suponemos un cuerpo de tamaño infinito, tenemos que renunciar a atribuirle un centro o una periferia. *(De l'infinito universo e mundi.)*

Conclusión: dominio espacial en la Edad Media, dominio temporal en la actualidad. Ahora podemos incluir, entre las características fundamentales del feudalismo, la tensión entre fragmentación y unidad, la articulación entre el encelulamiento parroquial y la pertenencia a la cristiandad, así como entre *stabilitas loci* y movilidad (en cuanto a este último punto, pueden distinguirse, de un lado y otro de la norma social del arraigo a la tierra, diferencias positivas —la penitencia errante, luego la peregrinación y la cruzada— y diferencias negativas —el vagabundeo y el destierro—). Por lo menos tres elementos contribuyen a un resultado así. En primer lugar, la creación del sistema parroquial ordena cada célula en torno a un polo formado por el edificio de culto sacralizado y el cementerio consagrado, en cuyo núcleo se encuentra el altar y sus reliquias, y donde la eucaristía provoca la presencia real de Cristo y realiza la unidad de la Iglesia universal. En segundo lugar, el despliegue sistemático de la oposición interior/exterior, principalmente por la práctica de las peregrinaciones, asocia las experiencias de la exterioridad con el peligro y refuerza el apego al lugar propio, protector y familiar. Finalmente, el establecimiento de una geografía sagrada estructura un espacio heterogéneo y jerarquizado, polarizado por los santos y sus reliquias. Esta organización, que "garantiza la máxima estabilidad posible sin dejar de permitir los intercambios necesarios" y que fija a los hombres en el país de lo conocido sin dejar de afirmar su pertenencia a una entidad que se considera universal, sugiere hasta qué punto es decisiva la contribución de la Iglesia al ordenamiento de la sociedad feudal. No sorprende, por lo tanto, que una de las mayores contribuciones de la Iglesia a la organización de las colonias americanas haya consistido en la práctica sistemática de los desplazamientos y las reagrupaciones de las poblaciones indígenas

(las llamadas "reducciones" y "congregaciones") que crean nuevas aldeas cuyo centro es evidentemente una iglesia (en el caso de Bartolomé de Las Casas, por ejemplo, se advierte, desde sus primeros proyectos de colonización pacífica, en 1515 y 1520, una auténtica obsesión por organizar a los indios en *aldeas*). Como fruto de su experiencia secular en la *congregatio hominum* de Europa occidental, la Iglesia sabe que el control de las poblaciones pasa por su reagrupación y su vinculación con la tierra. Éste es, en todo caso, el principio indispensable para el funcionamiento de la sociedad feudal occidental y, al parecer, también para el "feudalismo dependiente" implantado en el Nuevo Mundo.

Si el feudalismo se caracteriza por un "dominio espacial", esto ya no sucede así en la actualidad. En el mundo contemporáneo, es el tiempo lo que constituye al parecer el meollo de la organización social, puesto que, con base en el salariado y el cálculo horario del tiempo de trabajo —formas predominantes de las relaciones de producción— se han generado consecuencias múltiples para seres con prisa, sujetos a la "tiranía de los relojes" y a la compulsión de saber qué hora es. Hay una norma que hace sentir sus efectos en todos los aspectos de la vida: "El tiempo es dinero". A la inversa, en la sociedad medieval, el núcleo de la organización social y de las relaciones de producción dependía de la relación con el espacio: la condición primordial del funcionamiento del sistema feudal era la vinculación de los hombres con la tierra, su integración en una célula espacial limitada, en la cual se entrelazaban poder señorial, comunidad aldeana y marco parroquial, y dentro de la cual tenían que recibir el bautismo, pagar diezmos a la Iglesia y rentas al señor feudal y, finalmente, ser enterrados para reunirse en la muerte con la comunidad de los antepasados. Ahora que el lugar está en proceso de ya no percibirse como una *dimensión necesaria de los* seres y los sucesos, ahora que los fenómenos mercantiles se dan indistintamente en cualquier lugar del mundo, estamos a punto de perder ese sentido *de la localización. Desde luego, vivimos la paradoja de una* "globalización fragmentada" que multiplica las fronteras, exacerba sangrientas locuras de búsqueda de identidad y presupone un desarrollo mundial desigual. Sin embargo, el *mercado* prolonga, en los ámbitos que lo favorecen, su obra de homogenización y trivialización espaciales, iniciada en el siglo XVIII, a tal grado que la uniformidad mercantil mina solapadamente la especificidad de los lugares y que las posibilidades técnicas de movilidad y comunicación hacen olvidar a veces que el espacio es una dimensión intrínseca de la existencia humana (la cual no podría ser más que *estando allí*, en alguna parte).

En virtud de que las fábricas y las oficinas se desplazan sin cesar hacia las zonas donde la mano de obra es más barata, podría decirse que la *deslocalización* se convirtió en una característica general del mundo contemporáneo, en la medida en que la extensión sin límites del *mercado* suele eclipsar la dimensión espacial y hacer que desaparezca la relación con el lugar propio como rasgo fundamental de la experiencia humana.

Es sintomático que el principal castigo que imponen las justicias modernas —además de la pena de muerte y a pesar del recurso a la prohibición de residencia— sea la prisión: privación de la libertad y obstáculo a la capacidad de desplazamiento, por consiguiente localización forzada. En la Edad Media, la prisión era una pena muy accesoria, mientras que el destierro, por el contrario, era esencial (Hannah Zaremzka). El exilio, ruptura del vínculo entre el individuo y su lugar, era casi una muerte social, y a los desterrados les resultaba muy difícil rehacer su vida en otra parte: "En esta sociedad basada en el honor, ¿es mejor ser un hombre muerto que un hombre despreciado? En cierta forma, el exilio es peor que la muerte" (Claude Gauvard). El destierro, contrario al principio de *stabilitas loci*, constituía la obligación de un desplazamiento, una *deslocalización* forzada, o sea, lo opuesto exactamente al castigo carcelario. Coacción principalmente espacial por una parte, coacción principalmente temporal por la otra: ésta es, dicho muy esquemáticamente, una de las marcas de la oposición radical entre el mundo medieval y el mundo contemporáneo.

VII. LA LÓGICA DE LA SALVACIÓN

NO PUEDE entenderse al hombre medieval, su vida social, sus creencias y sus actos sin considerar el reverso del mundo de los vivos: el ámbito de los muertos, donde cada quien debe recibir finalmente una retribución a su medida, condena eterna o beatitud paradisiaca. Por tanto, no es posible presentar los espacios y los paisajes del Occidente medieval sin aventurarse en esos reinos invisibles, aterradores o apacibles, donde habitan las almas de los difuntos y donde deberán reunirse con ellas los cuerpos resucitados tras el Juicio Final. En la Edad Media, el mundo terrenal no se concibe sin el más allá. Parte integral del universo del hombre medieval, el más allá revela el sentido verdadero del mundo de los vivos y traza su cabal perspectiva. El temor al infierno y la esperanza del paraíso guían el comportamiento de cada ser humano; y la organización misma de la sociedad se funda en la importancia del otro mundo, puesto que la posición dominante del clero se justifica, en última instancia, por la misión que le incumbe de conducir a los fieles a la salvación.

Para la cristiandad medieval, el más allá es el lugar donde se realiza la justicia divina, donde se revela la verdad del mundo. Mientras que en los desórdenes del mundo terrenal suele ridiculizarse la justicia y disimularse la verdad, *el más allá deja ver el cumplimiento del orden divino.* La Edad Media concibe el mundo terrenal como un universo "figural", un mundo de pálidas figuras que no hacen más que anunciar en forma imperfecta las revelaciones futuras del otro mundo (Eric Auerbach). Los muertos no son las sombras de los vivos, sino éstos de aquéllos. Es por ello que Dante, al querer configurar el atlas completo de las realidades humanas, abandona el mundo terrenal y se entrega, para darnos su *Divina comedia,* a la exploración más exhaustiva de los lugares del más allá. El *más allá pone orden* en la visión medieval del mundo; es un modelo perfecto, en función del cual se juzga el mundo terrenal y se define la forma de regir a la sociedad de los hombres.

La oposición entre el mundo terrenal y el más allá es inseparable de la dualidad moral que estructura el pensamiento cristiano. Dicha dualidad es, además, el fundamento del modelo de las dos ciudades, que san Agustín

lega a la Edad Media y en virtud del cual el mundo se divide en dos conjuntos opuestos: la ciudad de Dios, compuesta por los justos de este mundo y la Iglesia celestial; la ciudad del Diablo, de la cual forman parte tanto los vivos que caen en el pecado como los condenados y los diablos que pueblan el infierno. Según esta visión, la oposición entre el bien y el mal prevalece sobre la del mundo terrenal y del más allá, puesto que cada ciudad abarca una parte de este mundo y una parte del otro mundo. Esto no impide que la dualidad del más allá someta al universo a su polaridad, ya que el más allá es la residencia privilegiada de las fuerzas sobrenaturales: Dios en su trono del reino de los cielos, en medio de las cohortes de ángeles y santos; Satanás, "emperador del reino del dolor", según la expresión de Dante. El más allá es también el punto de perspectiva que obliga a leer todo acto humano con "una lente" moral dual como pecado sujeto a la condenación o como virtud que merece la beatitud del cielo. La *Regula bullata,* aceptada por la orden franciscana, ¿no resume acaso, de la manera más lapidaria posible, el objetivo de la predicación de los frailes: "anunciar a los fieles los vicios y las virtudes, la pena y la gloria"? Estas dualidades morales contribuyen en conjunto a activar la exigencia fundamental en nombre de la cual la Iglesia pretende gobernar a la sociedad cristiana: alcanzar la salvación.

La guerra del Bien y del Mal

El mundo, campo de batalla de los vicios y las virtudes

La oposición entre el bien y el mal es esencial en el cristianismo medieval. Los pecados y las virtudes constituyen categorías fundamentales que sirven para ordenar la lectura del mundo, tanto de su historia (desde la caída de los ángeles y el pecado de Adán y Eva hasta el Juicio Final) como de su presente (todas las actitudes humanas deben alabarse en cuanto virtudes o denunciarse en cuanto vicios) y de su futuro (el destino en el más allá es consecuencia de las buenas o las malas acciones realizadas en la tierra). Ninguna realidad escapa a esa temible criba, que da lugar a la producción de un discurso moral de una amplitud estupefaciente, del cual la Iglesia busca consolidar los fundamentos teológicos analizando la naturaleza de cada pecado y cada virtud, y también favorece su utilización pastoral, produciendo clasificaciones eficaces y adaptando continuamente las categorías morales a las realidades sociales. El enorme éxito de la teología moral del

bien y del mal se basa en el hecho de que constituye un discurso totalizador sobre el mundo o, de manera más exacta, un discurso sobre el orden de la sociedad conforme a los criterios clericales. Al mismo tiempo, la dualidad moral es la justificación fundamental de la intervención de la Iglesia en la sociedad, la cual busca liberar a los hombres del pecado, protegerlos del mal y mantenerlos en el camino recto que lleva a la salvación.

Sin embargo, para poder llegar a ese punto, fue necesario el genio de san Agustín, quien lega a la cristiandad medieval su doctrina del pecado original. Forja ésta durante su lucha contra Pelagio y sus discípulos, quienes, para exaltar mejor la libertad del hombre, afirman que el pecado original no mancilló enteramente la voluntad del individuo y que, por lo tanto, cada quien puede encontrar en sí mismo la fuerza para elevarse hasta Dios. Agustín rechaza esta visión optimista y heroica, insistiendo en la debilidad de la naturaleza humana. Para él, el pecado original se transmite a cada hombre, que en consecuencia nace pecador antes incluso de haber hecho cualquier cosa. Y no es sólo el castigo del pecado original el que así se transmite (de acuerdo con la advertencia que Dios hace a Adán y Eva), sino también la falta misma. La humanidad entera recibe el pecado de la primera pareja y es de éste responsable colectivamente. El peso de tal falta afecta en lo más profundo la voluntad del hombre y hace sospechoso el ejercicio de su libertad, el cual lo conduce por lo general hacia el mal. Así, en la medida misma en que la teología agustiniana desdeña al hombre, refuerza la importancia del bautismo y destaca con mayor fuerza su indispensable necesidad: si bien el sacramento purificador no le restituye totalmente al hombre la pureza de sus orígenes edénicos, por lo menos borra el peso abrumador de la falta original y le ofrece la oportunidad casi inesperada de redimirse. De este modo, la sombría teoría de san Agustín demuestra que el hombre no puede salvarse por sí solo y que para lograrlo necesita del auxilio irremplazable de las instituciones, en primer lugar de la Iglesia, cuya mediación es indispensable para atraerle la gracia divina y permitirle evitar las asechanzas de las que está sembrado el camino de la salvación.

Entre las virtudes y los vicios no puede existir más que una lucha sin piedad. La *Psychomachia* del poeta Prudencio (siglo V), obra que gozará de gran éxito, describe los combates épicos que libran las personificaciones de los vicios y las virtudes (por ejemplo, Fe contra Idolatría, Paciencia contra Cólera, Humildad contra Soberbia). No obstante, tratándose de las virtudes, las clasificaciones utilizadas durante la Edad Media son numerosas y diversas. A este respecto, pueden mencionarse entre otras las obras de mi-

sericordia (Mateo 25) y los siete dones del Espíritu Santo (Isaías 11). Sin duda, una de las principales tipologías es la de las siete virtudes: cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, templanza y fortaleza) y tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad). Las cuatro primeras se tomaron de Platón y Cicerón, mientras que las tres siguientes son una creación específicamente cristiana (I Corintios 13). Aunque tienen orígenes diferentes, se asocian a partir del siglo XII y forman el septenario de las virtudes. Sin embargo, recurrir a éste será problemático, primero porque no se opone estrictamente a los siete pecados capitales, pero también porque no incluye ciertos valores cristianos fundamentales. Por ello la humildad, esencial sobre todo en el mundo monástico y considerada como la madre de todas las virtudes, con frecuencia debe ponerse a la cabeza del septenario o en la raíz del árbol del bien, en el cual florecen las virtudes. Con todo, la preeminencia de la humildad puede cuestionarse en favor de la caridad, que san Pablo considera la primera de las virtudes y la cual también se beneficia, en el seno del septenario, de la condición de madre de todas las virtudes. Efectivamente, la caridad reviste una importancia considerable en el pensamiento medieval, pues significa a la vez amor al prójimo y amor a Dios, constituyendo así el fundamento mismo del vínculo social y de la organización de la cristiandad. En cuanto a las otras virtudes del septenario, la justicia y la fe son desde luego las que se benefician del eco social más evidente.

Los pecados se ordenan de manera mucho más temprana en el septenario, primero con Juan Casiano, monje que llega a Marsella desde Egipto a principios del siglo V, y sobre todo en las *Moralia in Job* de Gregorio Magno, quien le da su forma canónica en la Edad Media (orgullo, envidia, cólera, pereza, avaricia, gula y lujuria). Estos pecados se llaman capitales porque unos engendran a otros y, sobre todo, porque cada uno es el punto de partida de ramificaciones que dan origen a numerosos pecados derivados, como lo muestran los árboles de los vicios que se multiplican tras el *Liber floridus* de Lamberto de Saint-Omer, hacia 1120 (véase la foto VII.1). Desde luego, hay otras clasificaciones que compiten con el septenario, y éste a veces tiene que dejar espacio a nuevas categorías, como los pecados de la lengua, que desde el siglo XIII reagrupan todas las faltas que se cometen al hablar, desde la blasfemia y la injuria, hasta la maledicencia y la mentira —o el silencio indebido *(taciturnitas)*—. Sin embargo, al mismo tiempo se refuerza aún más la función del septenario, principalmente gracias a la *Summa confessorum* del inglés Tomás de Chobham, hacia 1210-1215 y, poco después, a la *Summa virtutum et vitiorum* del dominico Guillermo Peyraut, la obra más

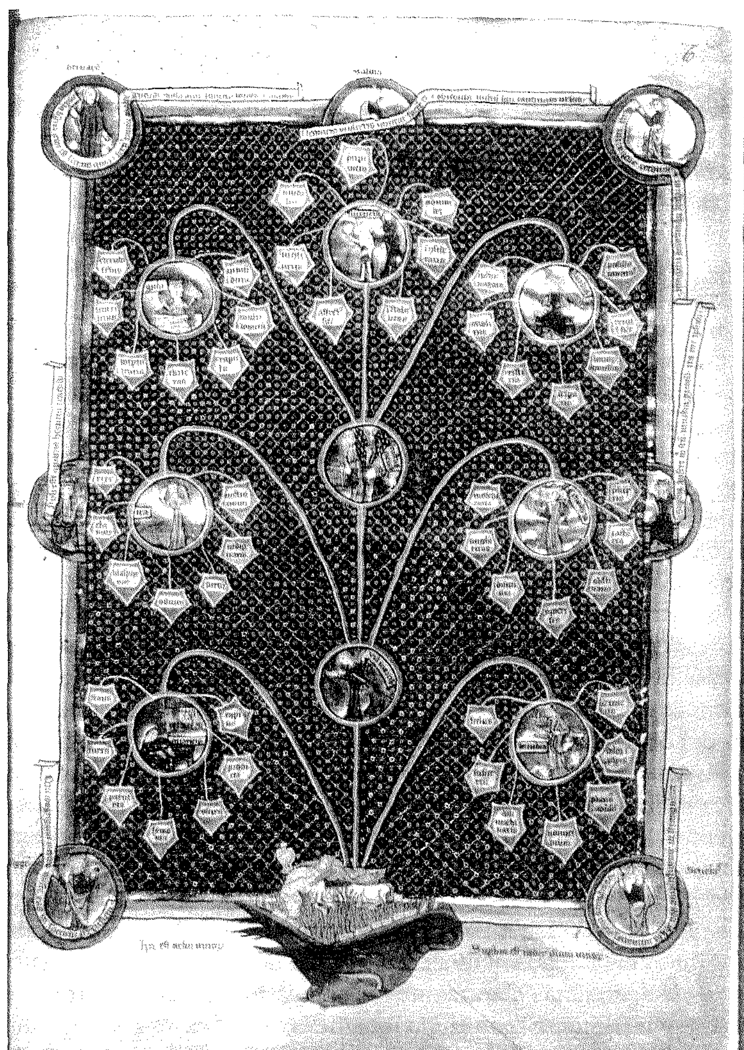


FOTO VII.1. *Árbol de los vicios (hacia 1300;* Verger de Soulas, *París, BNF, ms. fr. 9220; f. 6).*

El "árbol de los vicios", *así nombrado en la inscripción,* surge de la boca del infierno. En medio de las llamas, un caballero que sostiene un halcón en el puño y que cae de su montura simboliza el orgullo, "raíz de todos los vicios" y pecado por excelencia de los dominantes. Del tronco del árbol nacen siete ramas, cada una de las cuales termina en un medallón correspondiente a uno de los pecados capitales, cuyas subdivisiones se indican en las hojas. De izquierda a derecha: la avaricia (un hombre encierra sus riquezas en un cofre); la cólera (una mujer se arranca los cabellos); la gula (Jano sentado a la mesa); la lujuria (una mujer desnuda que sostiene un espejo y a quien el diablo tienta); la pereza (un personaje sentado, en actitud de postra-

importante de su género. Ésta consagra el triunfo del septenario y lo hace el "punto cardinal de la pastoral cristiana" que Carla Casagrande y Silvana Vecchio han estudiado con esmero.

Discurso sobre los vicios, discurso sobre el orden social

El éxito considerable del septenario se explica por su notable eficacia sintética y por su capacidad para adaptarse a realidades sociales en permanente transformación. Hablar de los pecados significa en efecto discurrir sobre el buen orden de la sociedad. El orgullo es el pecado por excelencia de los dominantes, clérigos o nobles, quienes, exaltados por su posición, son víctimas de un excesivo deseo de elevación y terminan por infringir la obediencia y la sumisión que conviene manifestar hacia Dios (véase la foto VII.1). La envidia son los celos que se ejercen entre los semejantes (particularmente en los círculos donde la competencia es intensa, como sucede entre los cortesanos o entre los universitarios), pero es sobre todo el vicio de las clases inferiores, que reniegan de su posición de dominados y lanzan una mirada rencorosa hacia la cúspide de la sociedad. Por último, la cólera estigmatiza la violencia y la agresividad que se manifiestan en las formas más diversas dentro del cuerpo social, desde el insulto y el homicidio hasta la blasfemia y la riña (véase la foto VII.4). Estos tres pecados rompen, pues, la armonía jerárquica de la sociedad cristiana, al atentar contra la justa medida del poder que ejercen los dominantes, contra la sumisión que deben manifestar los dominados y contra la concordia que debe reunir a todos en el vínculo de la caridad.

La evolución de los otros pecados capitales no es menos notable. La pereza (también llamada acidia o tristeza) es, sin duda, el pecado cuyo sentido se transforma más claramente durante la Edad Media. Al principio, es un vicio esencialmente monástico, que lleva la marca de su origen (el pensamiento de los ermitaños del desierto egipcio que transmiten Casiano y Gregorio) y de los valores dominantes durante la alta Edad Media. En ese entonces se refiere al desaliento del monje, al hastío por la soledad y a la melancolía que lo asaltan para separarlo de Dios y hacer que abandone su vocación. Pero, en el nuevo contexto de la Edad Media central, cambia de sentido en forma radical y apunta principalmente, en los escritos de Guillermo Peyraut y de aquellos que él inspira, al ocio, que desde el siglo XIII se considera el vicio supremo (lo cual designa, *a contrario*, la labor como la

función legítima del tercer orden de la sociedad). En contraposición a su sentido monástico inicial, la pereza se asocia entonces sobre todo con los laicos que no cumplen con su oficio de trabajadores *(laboratores)* o que descuidan sus deberes hacia Dios.

Otra evolución notable es el fomento de la avaricia que, a partir del siglo XII, compite con el orgullo por la supremacía en el seno del septenario (Lester Little). Si bien es cierto que atenta contra la virtud cristiana de la humildad, el orgullo aparece primero como un pecado feudal y clerical; pero su preeminencia se desgasta por las inquietudes que suscita la importancia cada vez mayor del dinero en la vida social. Proliferan los discursos y los sermones sobre la avaricia, y el capítulo que se le consagra en las *Summae*, empezando por la de Guillermo Peyraut, es generalmente el más largo. La condena de la avaricia se convierte cada vez más en un ataque contra la usura, pecado profesional de mercaderes y banqueros. Pero la avaricia sigue siendo fundamentalmente una manifestación del amor excesivo por los bienes materiales, al que la Iglesia opone el anhelo por los bienes espirituales. Por consiguiente, rompe con la exigencia de una circulación generalizada que, con el nombre de *caritas*, Dios instituye como principio rector del orden social (para denunciar el enriquecimiento culposo del avaro, los clérigos medievales retoman la metáfora de Ambrosio de Milán, quien contrapone el pozo sin uso cuya agua estancada se corrompe al pozo cuya agua fluye, límpida y potable). Por último, si la condena de la lujuria se encuentra, desde sus orígenes, en el centro de la cultura cristiana del pecado, su importancia se refuerza aún más a partir del siglo XII, cuando el celibato se define como una obligación estricta del clero y cuando la nueva doctrina del matrimonio sujeta a los laicos a normas más rigurosas. En suma, el discurso sobre los pecados, que las órdenes mendicantes difunden ampliamente desde el siglo XIII, es eco de las transformaciones sociales, en particular del desarrollo de las ciudades. Concede una atención creciente al universo de los laicos, no para reconocer positivamente sus valores propios, sino para denunciar con mayor eficacia sus imperfecciones y para ordenarlo de acuerdo con los valores de la Iglesia.

El discurso sobre los vicios es a la vez una denuncia del mal y una oportunidad para inculcar actitudes legítimas. También es un instrumento excepcional que permite a la Iglesia difundir sus valores en el seno de la sociedad y acrecentar su influencia sobre ésta. Si lo logra con tanta fortuna no es sólo porque emprende una exploración exhaustiva y minuciosa de los sentimientos y las pasiones que se inscribe en una arqueología de la psico-

logía occidental; es también porque expone, al mismo tiempo, el mal y el remedio que lo cura. Mejor aún, reivindica el monopolio de los medios que permiten borrar el pecado o, por lo menos, escapar a sus consecuencias funestas. Sólo la Iglesia concede el bautismo que lava la mancha del pecado original y abre las puertas del paraíso. Sólo la Iglesia otorga el perdón de los pecados capitales, mediante el sacramento de la penitencia, cuya forma por excelencia es la confesión a partir del concilio de Letrán IV, sin mencionar otros medios como las indulgencias que disminuyen o anulan la penitencia necesaria para el perdón de las faltas. De esta manera, si la pastoral de los pecados, cuyo desarrollo es considerable en los últimos siglos de la Edad Media, busca agudizar la culpabilidad de los fieles, es también y sobre todo la que hace resaltar los medios de salvación que ofrece el clero. La confesión es seguramente el medio principal, y lo esencial del discurso sobre los vicios se crea además para el uso de los confesores, mediante la profusión de sumas morales, manuales de confesión y exámenes de conciencia. Efectivamente, la confesión reviste una importancia estratégica, pues la condición del perdón es el reconocimiento de la culpa, y como precio de la tranquilidad del alma, los clérigos se arrogan el derecho a hacer un examen de la vida de los fieles que se adentra en lo más íntimo de las conciencias.

El diablo, "príncipe de este mundo"

Tras el combate de los vicios y las virtudes se perfila otra lucha, más fundamental aún. Efectivamente, son el diablo y sus tropas demoniacas los que tientan a los hombres y los inducen al pecado, mientras que Dios y sus ejércitos celestiales se esfuerzan por protegerlos e incitarlos a la virtud. El mundo es el teatro de este enfrentamiento permanente y dramático entre el Creador y Satanás. Este último es una de las creaciones más originales del cristianismo: aunque el Antiguo Testamento prácticamente lo ignora, es sobre todo el Evangelio el que amplía su papel y hace de él "el príncipe de este mundo" (Juan 12) o "el dios de este siglo" (II Corintios 4). En aquel entonces, federa la multitud de espíritus demoniacos que pululan en el judaísmo popular y, al mismo tiempo, procede de la disociación de la figura ambivalente de Jehová, dios colérico y castigador lo mismo que benevolente. Es entonces, recurriendo principalmente a la literatura apócrifa judía (sobre todo el *Libro de Enoc*, del siglo II a.C.), cuando se precisa el mito de la caída de los ángeles, que constituye el acta de nacimiento del diablo y marca la

entrada del mal en el universo. Si la caída, en el relato inicial, es consecuencia del deseo de los demonios, a quienes ha seducido la belleza de las mujeres, desde al siglo IV se explica por el orgullo del primero de los ángeles, Lucifer, quien desea igualar a Dios y por ello se le expulsa del cielo, junto con todos los ángeles rebeldes que apoyan su loca pretensión.

Durante la Edad Media, la importancia de la figura del Espíritu Maligno se refuerza constantemente, tanto en los textos como en las imágenes, donde aparece sobre todo a partir del siglo IX. Incluso es solamente hacia el año mil que encuentra un lugar digno de él, cuando se desarrolla una representación específica que subraya su monstruosidad y su bestialidad, con lo que se manifiesta su poder hostil en forma cada vez más insistente (véase las fotos VII.3 y VII.4). Sin embargo, aunque el cristianismo hace del universo el escenario de una lucha entre Dios y Satanás, no sería correcto identificarlo con las doctrinas dualistas. Por el contrario, al oponerse a la religión de Mani (216-277) y sus discípulos, los maniqueos, y posteriormente al catarismo, el cristianismo medieval busca distanciarse del dualismo (según el cual el mundo material es obra de un principio del mal, totalmente independiente de Dios). La doctrina cristiana tiene a Dios por amo y creador de todas las cosas; y el relato de la caída de los ángeles muestra que Satanás y los diablos son criaturas, ángeles caídos que, como lo repiten los clérigos a cual más, no pueden actuar sin el permiso de Dios. Procurando apartarse lo más posible del riesgo dualista, santo Tomás insiste incluso en el hecho de que a los demonios se les creó como seres buenos y que son malos por su voluntad y no por su naturaleza. Con todo, el poder del "príncipe de este mundo" al parecer está tan extendido que la doctrina a veces parece eclipsarse un poco en favor de un aspecto que se experimenta profundamente y que le concede *de facto* una amplia autonomía de acción. Toda la historia del mundo parece marcada por la intervención del Espíritu Maligno, desde la caída de los ángeles hasta el desencadenamiento escatológico anunciado por el Apocalipsis. La tentación de Adán y Eva es la primera revancha de Lucifer; y los textos de san Agustín permiten afirmar que, gracias al pecado original, el diablo posee un verdadero derecho de propiedad sobre el hombre. Pero con su sacrificio Cristo rescata este derecho del que se ha apoderado el diablo y libera así a Adán y a Eva y a todos los justos del Antiguo Testamento, que Satanás retenía como prisioneros hasta ese momento en el infierno. Desde entonces, la guerra entre las fuerzas del mal y del bien queda más equilibrada, pues aunque aquéllas conservan a su favor el pecado original, éstas encuentran en la Encarnación un argumento aún más eficaz y

recuerdan que el hombre posee, desde ese momento, los medios para recuperar la armonía perdida con Dios.

La lucha no es menos incierta y encarnizada, y en innumerables relatos se detallan las artimañas malévolas de aquel a quien se le llama con justa razón el Enemigo. Se dice que es responsable de todas las desgracias y de todos los infortunios: provoca tempestades y tormentas, corrompe los frutos de la tierra, suscita las enfermedades de los hombres y del ganado, hunde los navíos, derrumba los edificios y obstaculiza las mejores intenciones (por ejemplo, se cuenta cómo se opone a la construcción de la catedral de York haciendo que no puedan levantarse las piedras). Con sus armas favoritas, la tentación y el engaño, busca introducir en el corazón de los hombres deseos ilícitos y suscita malos pensamientos a través del sueño (cuyo origen siempre se sospecha que es diabólico) o con su aparición (la célebre *Vida de Antonio*, el ermitaño del desierto, proporciona, desde el año 356, el arquetipo de tales tentaciones diabólicas, que con frecuencia se rememoran e ilustran). Para estos fines puede usurpar una apariencia humana, particularmente la de una mujer seductora o la de un joven hermoso, inclusive la de un santo. Nada es imposible para el diablo, auténtico campeón de la metamorfosis, ni siquiera asumir el aspecto del arcángel Gabriel, de la Virgen o de Cristo. Las tentaciones de la carne y del dinero, del poder y de los honores son las más temibles, y es para convertirse en obispo que a éstas sucumbe Teófilo —prefiguración medieval de Fausto— después de sellar su pacto con el diablo, según la leyenda bizantina que se conoce en Occidente desde el siglo IX y que se difunde abundantemente en textos, prédicas e imágenes (véase la foto VII.2). Y puesto que el Espíritu Maligno interviene en todos los asuntos de este bajo mundo, no se duda en instrumentalizarlo, al grado de que, en ciertos conflictos, cada partido se vale de una carta que Lucifer ha escrito al contrincante: este estratagema, que se utilizó principalmente durante el Gran Cisma, debe haber parecido un medio eficaz para desacreditar a los adversarios.

El diablo también puede introducirse en el cuerpo de los hombres, "poseerlos" y hacerlos perder toda voluntad propia. Por ello el ritual del exorcismo con el cual la Iglesia libera a los poseídos reviste una gran importancia, sobre todo durante la alta Edad Media. De todas maneras, tras el año mil, la posesión cede ante la obsesión diabólica, que asedia las conciencias, particularmente las de los monjes (así, el demonio se le aparece a Raúl Glaber como un hombrecito demacrado, jorobado y "negro como un etíope"). En numerosos relatos donde se escenifican los tormentos del alma

Si come teophilus fait ommaige au deable.

FOTO VII.2. *Teófilo rindiendo homenaje al diablo (hacia 1210; salterio de la reina Ingeburga; Chantilly, museo Condé, ms. 9, f. 35 v.).*

El salterio de Ingeburga, esposa repudiada del rey Felipe Augusto, está ricamente ilustrado y el fondo de oro de las imágenes está en excelente estado de conservación. Allí, el milagro de Teófilo se expone en varias páginas. Aquí, arriba, el pacto que Teófilo hace con el diablo adquiere el aspecto del homenaje de un vasallo: arrodillado, junta las manos como para la *inmixtio manuum* del rito feudal. El diablo, de pie, posa solamente una de sus manos sobre las de Teófilo, pues con la otra exhibe el pacto con una inscripción —apenas legible— que evoca claramente la relación entre un vasallo y su señor ("soy hombre tuyo", "*ego sum homo tuus*"). Abajo, Teófilo, ya arrepentido, se encuentra dentro de una iglesia (lugar que el altar y la lámpara suspendida bastan para dar a entender); prosternado, reza (el gesto de las manos es desde el siglo XI el mismo que el del vasallo que rinde homenaje a su señor y, por consiguiente, es el mismo que Teófilo realiza arriba, ante el diablo). Es probable que esté rezando frente a una estatua de la Vir-

perseguida por las fuerzas hostiles, el diablo expresa todo lo que la conciencia considera negativo y que no puede admitir que emana de ella o de Dios. Como sugiere Freud, los demonios son las personificaciones que permiten que uno proyecte fuera de sí mismo los deseos reprimidos. Las pulsiones satanizadas son a menudo de naturaleza sexual, como se constata en muchísimos relatos de sueños o en el caso de las "poluciones nocturnas" (emisiones involuntarias de esperma al dormir), que los monjes atribuyen a la intervención del diablo. Pero estas pulsiones también pueden revestir un matiz mórbido, como cuando el diablo, al adquirir la apariencia de Santiago, ordena a un peregrino que se castre y se dé muerte. Por lo demás, es generalmente en el momento de la muerte cuando el diablo se vuelve más amenazador. Se precipita junto a los moribundos para someterlos a una última tentación que les impida aprovechar sus últimos instantes para arrepentirse, confesarse y obtener *in extremis* su salvación. Como lo indica abundantemente la iconografía, ángeles y demonios libran una guerra terrible en torno al lecho de todo moribundo para apoderarse del alma del difunto (véase la foto VIII.2). Y cuando es necesario recurrir a un verdadero juicio del alma, caso que los relatos ilustran desde el siglo VIII, el diablo despliega sus talentos sumariales a fin de obtener una ganancia para su causa o, de manera más grosera, se cuelga de uno de los platos de la balanza donde se pesan las buenas y malas acciones del difunto.

Satanás, contrapeso que enaltece a las potencias celestiales y a la Iglesia

Es imposible considerar al diablo de manera aislada. Por enorme que parezca su poder, éste no puede evaluarse correctamente si no se toma en cuenta el conjunto de fuerzas celestiales que se le oponen. Las legiones angélicas infligen la primera derrota a los ángeles rebeldes. Aunque los santos suelen ser las víctimas preferidas de las tentaciones diabólicas, siempre logran superar la prueba, la cual se transforma así en una oportunidad para confirmar su fuerza espiritual. En los relatos hagiográficos, el diablo es el contrapeso de los santos héroes que lo vencen. El ejército de los santos, infaliblemente victorioso, demuestra así que es uno de los recursos más eficaces para los hombres que se ponen bajo su protección. Por último, aun más que los santos, la Virgen se convierte en la protectora suprema, sobre todo cuando amenaza Satanás en persona, y es ella quien libera a Teófilo de su pacto

diabólico (véase la foto VII.2). En los últimos siglos de la Edad Media, la relación bipolar entre la Virgen y Satanás adquiere una importancia determinante, como lo indican, entre otros, el tema del "proceso de Satanás", que éste instruye contra una humanidad por la que aboga la Virgen. Por tanto, la dualidad del diablo y de María parece casi tan importante como la oposición entre Satanás y Cristo, aun cuando la superioridad de Dios sobre el diablo sigue siendo el fundamento del conjunto de oposiciones que acabamos de mencionar.

El hombre medieval, por tanto, no se encuentra solo ante los demonios. Todas las fuerzas divinas, angélicas y santas —cuya desmultiplicación incita a preguntarse sobre la posible existencia, en el seno del cristianismo medieval, de una deriva politeísta— encuentran en la lucha contra el mal su unidad y cohesión, de modo que el equilibrio que así se produce conduce finalmente a considerar el cristianismo medieval como un monoteísmo complejo. Además, el devoto dispone de prácticas, gestos y ritos para protegerse del enemigo. La Iglesia en su totalidad es una muralla contra el diablo, gracias a los sacramentos que dispensa (el bautismo, la penitencia), los ritos que practica (el exorcismo o incluso la consagración de las iglesias, que prohíbe la entrada a los diablos), las oraciones y bendiciones que pronuncia y que alejan al Espíritu Maligno. Los objetos sagrados —hostias, reliquias, cruces, pero también diversos amuletos— mantienen igualmente al diablo a distancia. Por último, de la misma manera que los clérigos subrayan que el diablo no puede hacer nada contra quienes tienen fe, existe un gesto sencillo y familiar cuya infalible virtud protege de todos los peligros satánicos: el signo de la cruz. El diablo, contrapeso de las potencias celestiales que triunfan sobre él, es por lo tanto también el contrapeso de la institución eclesial que invita a los fieles a cosechar los frutos de esa victoria.

Es lógico, por lo tanto, que se haya considerado al diablo como el inspirador de los enemigos de la Iglesia. Para los cristianos, los dioses que adoran los paganos no son más que demonios y, además de los musulmanes y los judíos, se sataniza también a los herejes. Iniciado en el siglo III, este proceso se acentúa con las herejías del año mil y luego durante la lucha contra los cátaros. No sólo se piensa que el diablo inspira a los herejes, sino que a éstos se les describe, a partir del tratado sobre el Anticristo de Adsón de Montier-en-Der, como los miembros de un cuerpo cuya cabeza sería Satanás, réplica negativa del cuerpo de la Iglesia, cuyo jefe es Cristo. Poco a poco se extiende la creencia en un complot satánico que amenaza a la Iglesia. La obsesión diabólica invade Occidente. Justo cuando se extingue el peligro

herético empiezan a surgir denuncias contra brujos y brujas, que para los clérigos ya no son las víctimas de una ilusión diabólica que conviene tratar con clemencia, como recomendaba el canon *Episcopi*, sino los miembros de una secta diabólica que participan en un aquelarre donde se lleva a cabo un auténtico ritual de adoración de Satanás (bula *Vox in rama*, 1233). Convencidos de que la sociedad cristiana es blanco de una ofensiva de Satanás sin precedentes, los poderes eclesiásticos, monárquicos y urbanos compiten por mostrar mayor celo e iniciar, a partir de la década de 1430 y sobre todo durante la época moderna, una vasta persecución de dimensiones inéditas contra quienes consideran sus enemigos mortales. Satanás se convierte efectivamente en el Adversario contra el cual se construye y refuerza el poder de las instituciones.

Y es que Satanás siempre está relacionado con el tema del poder. Si bien es lo contrario del cuerpo eclesial, también es la imagen del poder del mal. En la época feudal se suele describir a Lucifer como un vasallo desleal que pretende igualarse con su señor en lugar de rendirle obediencia. Es sobre todo desde el siglo XIV cuando se manifiesta la majestad de Satanás, aunque se encuentren ya las primicias teológicas en Tomás de Aquino. Éste, en efecto, admite la existencia de un orden y un poder de mando en el mundo demoniaco: el cielo y el infierno ya no se contraponen como contrarios (orden *versus* desorden), sino como dos órdenes estructuralmente idénticos, pero inversos (orden bueno *versus* orden malo). La iconografía acentúa entonces el poder de Satanás, subrayando su autoridad por medio de una postura frontal y sentada, mediante las insignias de su poder (trono, cetro, corona) y por el respeto que impone a la corte de los demonios. La majestad de Satanás aparece así a la vez como la representación extrema del poder maligno tiránico y como lo contrario de las formas legítimas de los poderes monárquico y pontificio, los cuales se refuerzan entonces.

Así, durante toda la Edad Media, Satanás aumenta su presencia y su poder amenazador. Pero este fenómeno no se comprendería si no se considerasen al mismo tiempo los poderes que lo controlan: las figuras divinas y santas, la institución eclesial y las autoridades monárquicas, que afirman su creciente poder en el combate victorioso que dirigen contra el mal absoluto. Frente a un poder cada vez más temible se requieren protectores cada vez más eficaces. De su enfrentamiento resulta una tensión más viva, una polarización más intensa, que al parecer son características del sistema religioso de finales de la Edad Media. El drama que crea el reforzamiento de la soberanía de Satanás traduce sin duda una situación de crisis, pero esta

tensión también contribuye a hacer más urgente el recurso a figuras protectoras y a la mediación de la Iglesia. La temible majestad del Príncipe de las tinieblas es sin duda lo contrario de las instituciones que en el mundo terrenal se dedican a mantener o a reforzar su dominación. Además, semejante lógica no deja de tener un eco en nuestras sociedades contemporáneas, donde observamos cómo el poder encuentra su justificación en el Mal del cual protege, a tal grado que quiere poner en escena, o incluso crear él mismo, la imagen del Satanás que pretende combatir (la Unión Soviética como imperio del mal, según los Estados Unidos, y viceversa; los Estados Unidos como el Gran Satanás, según los islamistas radicales; el terrorismo y la delincuencia, según las potencias occidentales desconcertadas por la desaparición del esperpento soviético).

El mundo terrenal y el más allá: una dualidad que se consolida

Doctrina y relatos del más allá

Un rasgo propio del cristianismo es plantear, como centro activo de sus representaciones, una dualidad radical del más allá. Por el contrario, la Grecia antigua y el judaísmo primitivo reagrupaban a todos los muertos en un universo subterráneo, esencialmente unificado —Hades o Sheol—. Aun cuando en ambas civilizaciones opera una diferenciación progresiva de los destinos *post mortem*, ésta no alcanza a tener la nitidez brutal del reparto moral que profetiza Cristo. El Juicio Final, anunciado por el Evangelio de san Mateo y el Apocalipsis, considerado como artículo de fe fundamental por san Pablo (Hebreos 6, 1-2) e integrado en todas las versiones del Credo, traza la perspectiva de la segunda llegada de Cristo al final de los tiempos, quien vendrá para separar a los corderos de las cabras, lanzando a los malos al fuego eterno de la condenación e invitando a los justos a elevarse hasta el reino de los cielos (Mateo 25). El mensaje evangélico, que amplifican los Padres de la Iglesia, funda así la creencia en un más allá dual, que divide a la humanidad en dos destinos radicalmente opuestos: la gloria celeste del paraíso para unos, el castigo eterno en el infierno para otros. Prevalece pues lo que llamaríamos una lógica de la inversión: el destino en el más allá es consecuencia del comportamiento en el mundo terrenal y produce su inversión exacta. Como lo muestra ejemplarmente la parábola de

Lázaro y el rico malvado (Lucas 16), quien vive rodeado de placeres en la tierra tendrá que soportar las penas del otro mundo, mientras que quien sufre en el mundo terrenal conocerá la felicidad en ultratumba.

Sin embargo, esta visión terrible no se impone sin dificultades (san Agustín dedica todo un libro de *La ciudad de Dios* a defender la idea de la eternidad de los castigos infernales). Pues ¿cómo admitir que Dios condena a todos los que no hayan sido bautizados y a los cristianos que han fallecido en estado de pecado mortal a un tormento tan atroz, sin la esperanza de salir nunca de esas temibles llamas? Imaginar que Dios aleja de sí a una parte tan importante de su creación, ¿no es acaso lo contrario de la idea de un dios de amor y perdón? ¿No habría que concebir solamente penas provisionales, suficientes para hacer pagar a los pecadores las faltas cometidas? Es esto lo que defienden Orígenes y los partidarios del retorno final de todas las criaturas a Dios (apocatástasis), al igual que aquellos a quienes san Agustín denomina los misericordiosos. Pero el obispo de Hipona es intransigente y combate sin escrúpulos estos sentimientos tan humanos. El perdón tiene sus límites, según explica, y la magnificencia de la justicia divina impone que el castigo de los pecados capitales sea eterno. Fija así la doctrina de la eternidad de las penas infernales, que siguen todos los teólogos de la Edad Media después de él. Sin embargo, hay buenas razones para suponer que muchos fieles de los siglos medievales compartían las concepciones más misericordiosas de los adversarios de Agustín. Al menos así lo sugiere, como veremos, el reiterado esfuerzo de los predicadores, obligados sin cesar a revivir el temor a los castigos eternos y a desactivar las estratagemas por las cuales los fieles buscan sustraerse a ese piadoso terror, o por lo menos ingeniárselas para atenuar sus efectos.

En otros aspectos, las concepciones del más allá sufrirán, durante la Edad Media, adaptaciones y evoluciones. En los primeros siglos del cristianismo predomina la espera del Juicio Final y la resurrección de los cuerpos. Aun cuando las plegarias por los muertos indican ya cierta preocupación por la salvación de las almas, existe una gran incertidumbre respecto al estado que éstos guardan a la espera del fin de los tiempos. No obstante, aunque es claro que no acceden ni al infierno ni al reino celestial propiamente dichos, Agustín tiene que admitir que las almas reciben, desde el momento de la muerte, recompensas o castigos. En la misma época se denuncia como heterodoxa la tesis contraria, según la cual las almas permanecerán en un estado de sueño prolongado hasta el Juicio Final. Ya no bastaba la esperanza en la justicia final. Como la sociedad cristiana se instalaba poco

a poco en el tiempo y consolidaba su estabilidad, había que preocuparse por el destino actual de las almas, entre la muerte individual y el Juicio Final. A las imprecisiones de los primeros siglos las siguen reflexiones cada vez más extensas. La preocupación por el más allá y por el destino de las almas, sobre todo desde el siglo VII, se desarrolla plenamente en el contexto de una afirmación de las exigencias del "gobierno de las almas", que tanto subrayó Gregorio Magno (Peter Brown). La salvación de las almas, que ya era importante desde el punto de vista del destino de cada fiel, se convierte entonces en el objetivo fundamental de la sociedad cristiana y comienza a ser el principio de su ordenamiento.

La idea de un juicio del alma justo después de la muerte, individual u ocasionalmente colectivo, adquiere forma en numerosos relatos, entre otros en la obra de Beda *el Venerable,* y luego da lugar a guiones judiciarios cada vez más complejos. Las representaciones iconográficas del juicio del alma, que por lo general recurren al motivo de la balanza, aparecen en Occidente en el siglo X (cruz irlandesa de Muiredach) y se desarrollan sobre todo a partir del siglo XII. En esta época, autores como Abelardo integran el examen del alma, al que dan el nombre mismo de *iudicium,* entre las preocupaciones legítimas del pensamiento teológico. La atención de los cristianos se dirige de manera cada vez más explícita hacia la suerte del alma, la que cada quien espera y teme tras su propia muerte, y también la de sus prójimos difuntos, en cuyo beneficio conviene multiplicar las plegarias y las donaciones caritativas. Sin embargo, la espera del Juicio Final sigue siendo una perspectiva fundamental, que se recuerda sin cesar y que se ilustra con creciente insistencia, por ejemplo, en los portales de las iglesias románicas y sobre todo góticas (véase la foto VII.3). Si bien el juicio del alma adquiere durante la Edad Media una importancia creciente, su difusión no eclipsa de ningún modo el Juicio Final. No hay que concebir entre ambos una relación de contradicción o de sustitución, sino de complementariedad. La gran preocupación de los teólogos es establecer la articulación necesaria de ambos juicios, los cuales se refuerzan mutuamente, sin tener exactamente ni el mismo objeto ni la misma función: para Ricardo de San Víctor o Tomás de Aquino, el primero es algo oculto e individual, y sólo el segundo abarca los cuerpos resucitados y posee la plenitud de un suceso que envuelve a toda la humanidad y recapitula toda la historia.

El más allá es, pues, una realidad presente, contemporánea: el mundo de los vivos y el mundo de los muertos coexisten simultáneamente. Aunque estén separados cuidadosamente por la frontera de la muerte, los intercam-

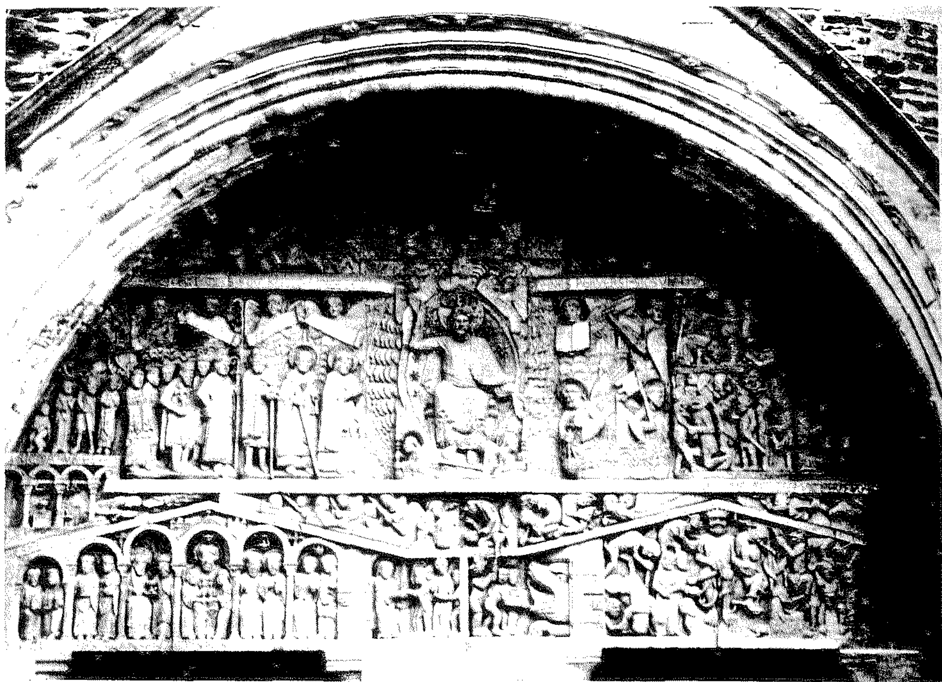


FOTO VII.3. *El tímpano del Juicio Final, en la entrada de la iglesia abacial de Conques (primer cuarto del siglo XII).*

Bajo su porche saliente, el tímpano de Conques ofrece una de las representaciones más desarrolladas del Juicio Final en la época románica. Al centro, en su mandorla, el Cristo-juez alza el brazo derecho y baja el izquierdo, como para indicar las respectivas moradas de los elegidos y los condenados. A su derecha, la Virgen y san Pedro, figuras simbólicas de la institución eclesial, seguidos entre otros por un abate y un rey, guían el cortejo de los justos; a su izquierda aparecen los castigos infernales de las tres órdenes de la sociedad *(oratores, bellatores, laboratores).* En el registro inferior se observan, a la izquierda, Abraham que abraza a los elegidos, bajo la arcada central de la Jerusalén celestial; al centro, la separación de los elegidos y los condenados y la resurrección de los muertos que salen de sus tumbas; a la derecha, la apertura del infierno, que se ilustra mediante la asociación de una puerta y un hocico monstruoso y, en torno a Satanás en su trono —caricatura de la majestad de Cristo—, los castigos de diversos pecados capitales (por ejemplo, el orgullo, simbolizado por un noble al que dos diablos arrojan de su caballo, hincándole uno la horquilla en la espalda.)

bios entre ellos son intensos (plegarias de los vivos por los muertos; intercesión de los muertos y, particularmente, de los santos en favor de los vivos) y siguen siendo posibles diversas formas de comunicación y tránsito. Los muertos pueden retornar a este mundo, o por lo menos aparecerse a los vivos, generalmente para reclamar ayuda o advertir sobre el destino en ultratumba. Aunque la parábola de Lázaro haya tratado de excluir tal posibilidad (al rico malvado se le prohíbe salir de las llamas para advertir a sus hermanos sobre la suerte que les espera), en la Edad Media se multiplican los relatos de apariciones de los muertos, sobre todo a partir de los siglos XI y XII. Sin embargo, no son indicio de una continuidad indistinta entre este y el otro mundo, ni de una familiaridad asumida en forma armoniosa entre los muertos y los vivos: los aparecidos son más bien indicio de un fracaso en el proceso de separación entre muertos y vivos, asegurado normalmente por la memoria ritual y sus diversas formas, las cuales se amplifican y difunden progresivamente en el cuerpo social (Jean-Claude Schmitt).

Entre este y el otro mundo, aunque a veces se transgreda, existe una frontera irreductible, y es justamente en este aspecto que se distinguen las concepciones de la Iglesia de las representaciones folclóricas, como nos permiten percibirlas los testimonios de los habitantes de Montaillou, a principios del siglo XIV. Según éstos, los muertos no se reparten entre el infierno y el paraíso, sino que experimentan un destino más homogéneo, pues luego de pasar la prueba de un vagabundeo cuya duración es variable, todos acceden finalmente al descanso. Esta prueba, aunque sea invisible, se desarrolla en medio de los vivos. Hasta los pecadores contumaces, que de manera más acorde con la doctrina cristiana son atormentados por los demonios, no sufren su castigo en un universo subterráneo e inaccesible, sino en las montañas vecinas y familiares (esto hace pensar en las creencias que recoge la etnología africana, donde el mundo de los muertos se sitúa a veces "tras la colina" en los linderos de la aldea). En estas representaciones, muertos y vivos comparten los mismos espacios, y no existe propiamente hablando el más allá, entendido como un conjunto de lugares separados del mundo terrenal. Se percibe *a contrario* que la especificidad del modelo cristiano consiste en fortalecer al máximo la separación entre el mundo terrenal y el más allá.

No obstante, las visiones del más allá que los clérigos consignan durante toda la Edad Media —comenzando por las diferentes versiones de la *Visión de san Pablo*, libro apócrifo cuyo original se remonta al siglo III— suponen una continuidad parcial entre el mundo de los vivos y ultratumba. Así

sucede en el caso de las tradiciones que, basándose entre otros autores en la autoridad de Gregorio Magno, sitúan en los volcanes Estromboli o Etna una de las principales bocas del infierno. De manera comparable, numerosos relatos maravillosos escenifican las aventuras de personajes vivos en lejanos parajes donde los paisajes terrenales se entremezclan con lugares del otro mundo. La *Navegación de san Brandán* describe un periplo en los mares del Gran Norte, en búsqueda del paraíso terrenal, y relata el descubrimiento de islas demoniacas donde aparece, entre otros, Judas. Las visiones del más allá, en sentido estricto, tienen una lógica diferente: relatan la travesía de las almas, separadas provisionalmente del cuerpo por una enfermedad o en un momento de muerte aparente, por el mundo de los muertos para después traer testimonio de ello a los vivos. Ese floreciente género literario, caracterizado por una marcada reelaboración clerical, permite describir con gran detalle los paisajes contrapuestos del cielo y del infierno. Si en las visiones de la alta Edad Media, como las de Fursy o Drythelm, la descripción del más allá sigue siendo parcialmente confusa y mantiene numerosas ambigüedades, las grandes visiones del siglo XII, por ejemplo las del monje Alberico de Montecasino (hacia 1130) o del caballero irlandés Tnugdal (1149), describen de manera más estructurada las moradas del más allá, diferenciando principalmente los lugares donde se infligen los múltiples castigos infernales. A finales de la Edad Media, la visión del más allá, aunque ya no adquiere la forma de un viaje del alma separada del cuerpo, sigue inspirando una abundante producción, que con la *Divina comedia* de Dante (1265-1321) alcanza uno de sus logros excelsos.

Nacimiento de una geografía del más allá

Conviene ahora preguntarse por la dualidad del mundo terrenal y el más allá para evidenciar la formación progresiva de una verdadera geografía del más allá. Señalemos primero que la noción misma de "más allá" no es tan evidente, puesto que no tiene equivalencia en el latín medieval. Sin duda, numerosas expresiones permiten identificar las diferentes moradas de los muertos (paraíso, reino de los cielos, infierno, laguna de fuego...). Pero cuando se trata de evocar el otro mundo de forma general, los textos recurren a fórmulas como "en el siglo futuro" o "en la vida futura", que no se refieren a un lugar sino a un *tiempo* después de la vida terrenal. Ninguna expresión espacial sintética permite designar de manera general los lugares

del más allá, cuya unidad se considera únicamente desde el ángulo de la temporalidad. Quizá la razón de esto haya que buscarla en la disyuntiva moral que estructura la visión cristiana: ¿qué sentido tendría en efecto reunir en la misma denominación espacial la eminencia gloriosa del paraíso celestial y la profundidad tenebrosa del infierno subterráneo? ¿Y no será también un efecto del modelo agustiniano de las dos ciudades, que somete al universo a la disyuntiva del bien y del mal, y que trasciende la distinción de este mundo y del otro (puesto que la ciudad de Dios reúne a los justos en la tierra y en el cielo, mientras que los pecadores, muertos o vivos, forman, junto con los demonios, la ciudad del diablo)? Puede ser que la ausencia de noción de espacio en la Edad Media también desempeñe un papel importante: no existe por este motivo más que una colección de lugares específicos, cuya diversidad prohíbe englobarlos en una visión espacial homogénea. Con todo, los trabajos de Jacques Le Goff han demostrado que el siglo XII emprende una "profunda reorganización de la geografía del más allá" y que "entre 1150 y 1300, la cristiandad acomete una amplia modificación cartográfica de este mundo y del más allá". Pero más que una reorganización espacial, lo que surge entonces es la posibilidad misma de elaborar una geografía del más allá. Lo que nace es la posibilidad legítima de una representación, clara y unificada, del más allá de las almas en términos de lugares.

Esas transformaciones del siglo XII no son una creación *ex nihilo*. Son a la vez el resultado de un lento proceso y una auténtica novedad que consiste en una reformulación y un esclarecimiento de aspectos preexistentes. Nociones que anteriormente existían, pero que desde entonces, encarnándose en un lugar y en un sustantivo (el purgatorio, ya no el fuego purgatorio), adquieren una presencia imaginaria más nítida y una mayor eficacia social. Un elemento determinante de la transformación del siglo XII es la posibilidad teológica de una representación localizada del destino de las almas después de la muerte. Anteriormente eso había sido imposible, pues la concepción dominante insistía en que las almas no podían conocer su suerte definitiva sino hasta el momento del Juicio Final. Esta teoría, llamada de la *dilación*, se basa primordialmente en la necesidad de atenerse a las sentencias que se emitirán en el momento del Juicio Final, antes de las cuales no puede haber más que incertidumbre. Además, Agustín había indicado que las almas residen después de la muerte en "depósitos secretos", que no pueden ser ni el infierno ni el paraíso, pues éstos son lugares materiales destinados a recibir a los cuerpos resucitados al final de los tiempos. Por estar el alma desprovista de toda dimensión local (no posee ni largo ni ancho

ni profundidad), no puede estar en ningún sitio: a imagen y semejanza de Dios, *no es localizable*. El alma separada del cuerpo no podría pues estar en el paraíso o en el infierno materiales, sino únicamente en un lugar de su misma naturaleza, es decir, un lugar espiritual hecho a semejanza del cuerpo (como las percepciones del sueño, que tienen la apariencia de los cuerpos y los lugares, sin poseer corporeidad alguna). Aunque Gregorio Magno intenta abandonar parcialmente la dilación, la tradición agustiniana sigue siendo fuerte hasta principios del siglo XII. Hacia 1100, un manual tan difundido como lo fue el *Elucidarium* de Honorius Augustodunensis afirma todavía que los elegidos comunes están en un paraíso espiritual, puesto que las almas no podrían estar contenidas en un lugar material, y poco después Abelardo retoma el argumento de la incompatibilidad del alma y el lugar.

Posteriormente, a mediados del siglo XII, sobre todo en los escritos de Hugo de san Víctor y en los *Cuatro libros de sentencias* del obispo de París, Pedro Lombardo, se opera un cambio intelectual de un alcance considerable: una revolución, diríamos, en el mundo de las almas. En efecto, desde entonces el alma se considera *localizable*, aunque no lo sea de la misma forma que el cuerpo. Desprovista de toda dimensión local, ésta no puede crear desde luego ninguna extensión en su lugar; sin embargo, está delimitada por un lugar, porque al estar presente en alguna parte, no puede estar en todas (sólo Dios posee el don de la ubicuidad). Contra los argumentos agustinianos, aún sólidos en el siglo XII, se esgrime que el espíritu está sujeto a la dimensión local, aun cuando no posea ni dimensión ni extensión. En el siglo siguiente, la *Suma teológica* de Tomás de Aquino sintetiza y profundiza esta transformación: el espíritu se considera algo unido a un lugar corporal, en la medida en que existe en ese lugar y en ningún otro. Y además, precisa, si las almas no pueden recibir nada directamente del lugar donde se encuentran —puesto que no es posible conjunción alguna entre lo espiritual y lo corporal—, es por el conocimiento de la naturaleza de ese lugar que él puede influir en ellas, haciéndoles experimentar alegría o sufrimiento. El alma condenada, por ejemplo, no podría ser atormentada por el calor material del fuego infernal, sino que sufre al percibirlo como una realidad hostil que la tiene cautiva.

Una vez que se admite el carácter localizable del alma, esta nueva concepción se aplica a la comprensión de la suerte del alma después de la muerte. Desde los años 1170-1180, tras eliminar todas las situaciones que la necesidad de esperar las sentencias definitivas del Juicio Final obligaba a considerar, puede afirmarse sin reservas que las almas acceden desde la

muerte a los lugares definitivos que son el infierno y el paraíso, a menos que se imponga una temporada de purificación en el purgatorio. De esto se desprende una doble aclaración. Por una parte, a cada alma se le atribuye en el más allá un lugar corporal preciso, definido y funcional (es decir, cuya función corresponde a su valor moral propio, a sus méritos o deméritos, y no a necesidades independientes de ella, como sería la espera del fin de los tiempos). Por otra parte, puede afirmarse con toda legitimidad la estructuración geográfica del más allá de las almas. Por lo tanto, se van precisando los límites de los lugares del más allá, mediante la eliminación de la dualidad entre las situaciones de espera (antes del Juicio Final) y los estados definitivos (tras éste). Al mismo tiempo, los lugares se disocian unos de otros, según sus funciones específicas, lo que genera el nacimiento del purgatorio, el limbo de los padres y el limbo de los niños. Todos esos lugares corresponden a situaciones que existían anteriormente, pero mal diferenciadas. Desde entonces, éstas se inscriben en lugares propios y aparecen claramente en sus especificidades. Cambian así de naturaleza y acceden a un nuevo tipo de existencia social. Se fortalece entonces el sistema escolástico de los cinco lugares del más allá (infierno, paraíso, purgatorio, limbo de los niños, limbo de los padres), respecto al cual Tomás da una explicación ejemplar, defendiendo con ardor la cifra intangible de cinco lugares. Sigue sin existir ningún término que designe al más allá en su totalidad, pero por lo menos el sistema de los cinco lugares produce cierto tipo de unificación y subraya la existencia de una coherencia general.

El cambio producido en la segunda mitad del siglo XII y confirmado por los escolásticos del siglo XIII es decisivo. Puede hablarse entonces de una auténtica geografía del más allá de las almas, puesto que éstas se definen por una localización clara y sin ambigüedades. El más allá de las almas se constituye, pues, como un conjunto de lugares, corporales, distintos unos de otros y funcionales. El otro mundo queda separado con mayor claridad que antes del mundo de los vivos, aunque se estructure según las normas de inscripción espacial que también se hallan vigentes en la sociedad feudal. Por lo demás, es notable que este fenómeno se desarrolle tras el encelulamiento y la reorganización de los cementerios. La formación de la geografía del otro mundo y la separación del mundo terrenal y el más allá que reafirma son efectivamente tanto más necesarios cuanto que los muertos ocupan desde entonces su lugar en el núcleo espacial de los vivos. En el momento en que la parte sin vida de los cuerpos muertos se mezcla con los vivos, la parte viva de los muertos (las almas) debe ser objeto de una separación más

rigurosa todavía, para evitar el riesgo de una confusión, de la cual el temor a la "invasión" de los espectros indica además su agudeza.

Prácticas para el otro mundo: sufragios, misas e indulgencias

Si este proceso se relaciona estrechamente con el dominio espacial del feudalismo, debemos indicar también que la configuración de la geografía del más allá acompaña sin duda la ampliación y la ritualización creciente de las prácticas que los vivos realizan en favor de los muertos. Mientras que el culto a los muertos propiamente dicho (que, en la Antigüedad pagana, esperaba de los antepasados beneficios para los vivos) se concentra en el cristianismo en "esos muertos tan especiales" que son los santos, la relación esencialmente se invierte, puesto que desde entonces son los vivos los que deben rendir servicios a los muertos. Si Agustín reconoce ya tres formas de sufragio que son útiles a las almas (las limosnas, la celebración eucarística y las plegarias) y si la liturgia de los muertos (las oraciones de los funerales y las celebraciones cotidianas del oficio de difuntos) se codifica esencialmente en la época carolingia, hay dos etapas ulteriores que merecen atención. En los siglos XI y XII una de las principales misiones de las comunidades monásticas consiste en asegurar la memoria de los difuntos (de todos los fieles, pero también y de manera más particular de los monjes y los benefactores laicos, quienes, gracias a sus donaciones, merecen asociarse a la "familia" monástica). Y una de las razones de su éxito, sobre todo tratándose de la iglesia de Cluny, es el haber ofrecido, mediante sus plegarias, la salvación de las almas y la perpetuación, en la memoria de los vivos, del renombre de los antepasados. Las necrologías, manuscritos litúrgicos en los que se inscriben los nombres de quienes se benefician de los rezos de la comunidad monástica, son los instrumentos privilegiados de esta atención que se presta a los muertos, y que entonces está en el centro de las relaciones entre la aristocracia y el clero regular. La fiesta de difuntos, el 2 de noviembre, que Odilón de Cluny instituye en 1030 en los centros monásticos que dependen de él y que se adopta rápidamente en toda la cristiandad desde mediados de siglo XI, es otra muestra de la importancia que la Iglesia otorga desde entonces al culto a los muertos, el cual articula las relaciones sociales entre los vivos merced a la conmemoración de los difuntos.

La segunda etapa, ampliamente favorecida, si no es que impulsada incluso por la configuración geográfica del más allá en el siglo XII, se caracte-

riza por una difusión social del cuidado de los muertos, particularmente en los medios urbanos. Su primer instrumento es el desarrollo de la práctica testamentaria a partir del siglo XIII y sobre todo en el siglo XIV. Se desarrolla entonces una verdadera "contabilidad del más allá" (Jacques Chiffoleau), que recurre todavía a las limosnas que se dan a los pobres, pero que se enfoca cada vez más en las misas, con las que se busca principalmente reducir el tiempo de sufrimiento en el purgatorio (la representación de la Misa de san Gregorio, frecuente en el siglo XV, demuestra además el beneficio que las almas del purgatorio reciben de la celebración eucarística). Esto tiene como consecuencia una verdadera inflación de la cantidad de misas que solicitan los fieles, preocupados por fijar ellos mismos el precio de su salvación. A finales de la Edad Media, no es raro prever el monto de varios miles de celebraciones. Y, si en Cluny, durante el siglo XI, ya parecía honorable decir 900 misas en 30 días por un monje difunto, la piedad acumulativa y ardiente de esos tiempos obsesivos ¡conduce a la marca sin precedentes en el siglo XIV de 50 000 misas por un señor del sur de Francia! Otro recurso para acortar los tormentos de las almas en el purgatorio son las indulgencias (anteriormente aplicables sólo a la penitencia terrenal, pero cuyos efectos se extienden al más allá durante el siglo XIV) que dan lugar a una contabilidad inflacionaria del mismo orden, cuya imbricación demasiado evidente con los intereses materiales de la Iglesia será uno de los detonadores de la rebelión de Lutero. A finales de la Edad Media, la preocupación por los muertos, que controla estrictamente el clero (ayudado en esto por la estructuración de la geografía del más allá), se ha convertido en un aspecto pesado de la práctica eclesial, un elemento capital de los intercambios espirituales y materiales en el seno de la cristiandad.

El sistema de los cinco lugares del más allá

Ahora recorramos con mayor atención cada uno de los lugares del más allá para descubrir la diversidad de sus representaciones y preguntarse sobre el papel de cada uno.

Formación del sistema penal infernal

Comencemos el periplo en el infierno, como en la *Comedia* de Dante. El clero admite su localización subterránea y subraya que los condenados sufren allí

dos especies de penas, una espiritual, otra corporal. La más terrible es el *dam*, es decir, la privación de Dios, a la que se suman diversos tormentos psicológicos, como la desesperación, el remordimiento o la ira de ver cómo gozan los elegidos de la gloria celeste. El fuego, que quema sin alumbrar, es la principal pena corporal, aunque con frecuencia esté acompañada de gusanos, frío y tinieblas, aspectos también mencionados en las Escrituras. El clero admite a veces una mayor diversidad de penas, como en el modelo de las nueve penas del infierno que se difunde en el *Elucidarium* de Honorio Augustodunensis, y más aún en los sermones donde se integran ciertos testimonios de las visiones del más allá, género más propicio para la descripción detallada de los suplicios.

Como en el caso de la predicación, la iconografía indica que la amenaza infernal se vuelve más insistente al paso de los siglos. Aunque la representación del infierno aparece ocasionalmente en el siglo IX, su verdadero desarrollo se ubica en el siglo XI, cuando empieza a afirmarse la iconografía del Juicio Final. Todavía en la época románica, el lugar del infierno en general sigue estando circunscrito, salvo por algunas excepciones notables como el tímpano de Sainte-Foy de Conques o las iglesias del camino de Compostela (véase la foto VII.3). Es más bien el desarrollo decisivo de las representaciones del Juicio Final en la época gótica, sobre todo en los portales de las catedrales, el que asegura la difusión masiva de las imágenes del infierno. Excepto en Italia, adquiere esencialmente la forma de las fauces de Leviatán, que abre sus grandes mandíbulas para tragarse a los condenados. El amontonamiento desordenado de las figuras dentro del hocico es lo que predomina y no da lugar a la figuración de las penas que se infligen a los pecadores: Así es cómo se evoca el infierno metafórica y sintéticamente: se muestra el enorme cuerpo de una potencia animal amenazadora más que el lugar donde son atormentados los cuerpos de los condenados.

Posteriormente, en el siglo XIV se genera una importante mutación, primero en los frescos de Buonamico Buffalmacco en el Camposanto de Pisa, entre 1330 y 1340, luego en el resto de Italia (véase la foto VII.4) y, con un verdadero desfase cronológico, en otras regiones de Occidente. La diversidad de los suplicios se amplía considerablemente, y las agresiones a los cuerpos torturados, descuartizados y violados en su integridad alcanzan una expresión paroxística. Dividido en compartimentos por elementos rocosos, el infierno es objeto de una estructuración interna que manifiesta la constitución de un verdadero sistema penal del más allá. Desde entonces, existe una lógica del castigo, pues cada uno de los lugares así aislados está dedicado al



FOTO VII.4. *Satanás y los castigos infernales (1447; panel del Juicio Final realizado por Fra Angélico, Berlín, Staatsmuseum).*

El infierno pintado por el dominico Fra Angélico, en su retablo del Juicio Final, es un homenaje a los frescos innovadores que Buonamico Buffalmacco había realizado en el decenio de 1330 en el Camposanto de Pisa. Retoma de modo condensado su estructura y sus motivos principales. El infierno está divido en compartimentos por medio de rocas y de la figura de Satanás, monstruo animal de tres rostros, que devora y excreta a los condenados. Se observa desde arriba hacia abajo: los holgazanes postrados y atormentados por las horquillas de los diablos; los glotones a la mesa, a quienes se atiborra y obliga a comer serpientes; los coléricos, que se baten entre sí o devoran su propia mano; los envidiosos gesticulantes sumergidos en

castigo de un vicio particular, por lo general uno de los siete pecados capitales. Esta lógica penal queda de manifiesto además por la correspondencia entre la naturaleza de la pena y la falta que castiga: a ciertos condenados, colocados ante una mesa bien provista de la que no pueden comer nada, se les identifica fácilmente como glotones mediante esta adaptación del suplicio de Tántalo; la ingestión forzada de monedas fundidas castiga evidentemente la avaricia; la pareja de sodomitas está unida por un broche que los atraviesa de la boca al ano.

Este principio no es nuevo, pero a partir de la obra de Buffalmacco sufre una aplicación visual sistemática. La función del infierno se transforma y su eficacia se duplica. Así, se legitima el suplicio: éste permite ver el crimen que lo justifica, y el espectáculo del horror se convierte en lección moral. La afirmación del orden penal y de la vocación moral que caracterizan al infierno se establece también mediante un proceso de fragmentación espacial. Dividido en compartimentos, el infierno no es ya, como otrora, el lugar de un desorden generalizado y de una agitación indiferenciada de los cuerpos, de tal suerte que si el siglo XII es el periodo de la formación de una geografía general del más allá, el siglo XIV la precisa asegurando el triunfo de una topología moral del infierno. De esto también da testimonio la obra de Dante, pues éste vincula cuidadosamente el ordenamiento de los nueve círculos infernales con una lógica muy rigurosa de las faltas, aunque diferente del septenario de los pecados, que la imagen privilegia.

El infierno, incitación a la confesión

La división de los lugares es el instrumento preferido de la ofensiva moral y pastoral que lanza reiteradamente el clero, sobre todo las órdenes mendicantes. Además, conviene entender las representaciones del infierno en el seno de un conjunto más amplio de creencias y prácticas, pues el temor a la condena que debe suscitar la contemplación del infierno nunca es un fin en sí mismo: siempre se encuentra en una relación de tensión con la idea de la salvación y la búsqueda de los medios que permitan alcanzarla. En las imágenes como en los sermones, el infierno funciona esencialmente como una incitación a la confesión, tan importante desde el concilio de Letrán IV. En el camino que conduce del pecado al infierno hay una encrucijada que permite cambiar de destino: es la confesión la que, como un nuevo bautismo, lava el pecado o incluso lo borra, como dicen a veces los predicadores.

Si la nueva predicación del siglo XIII se refiere abundantemente a la importancia y eficacia del sacramento penitencial, la imagen del infierno contribuye al mismo esfuerzo, recordando la utilidad de la confesión. Para suscitar un impacto mental, la toma de conciencia de las faltas que agobian al alma busca poner a los fieles en la vía de la confesión y de la salvación a la que ésta da acceso.

La utilización de los siete pecados capitales que subyace a la división en compartimentos de los lugares infernales puede entenderse así desde una nueva perspectiva. El septenario de los pecados sigue siendo efectivamente el principal esquema moral que orienta el examen de conciencia indispensable para la confesión: es al considerar sucesivamente los siete pecados capitales (y sus subdivisiones) que el cristiano reconoce en sí las faltas que debe confesar para liberarse de ellas. Por lo tanto, la imagen del infierno no es sólo una incitación a confesarse, sino que también le indica al fiel cómo debe proceder para su examen de conciencia. El fresco prepara el trabajo del sacerdote, pues invita al pecador a descubrir en sí mismo las faltas que deberá nombrar. Por el contrario, al mostrar las causas de la condenación con ayuda de categorías bien conocidas, la imagen aumenta la posibilidad de que el espectador se identifique con los condenados cuyos suplicios contempla. La topografía del infierno es a la vez la sombra proyectada y el soporte privilegiado de la trama moral a través de la cual se invita a los hombres de Occidente a explorar su conciencia culpable.

En resumen, la representación del infierno y su evocación pastoral sufren, durante la Edad Media, una ampliación progresiva. Sin embargo, pese al desarrollo de su importancia y al perfeccionamiento de una lógica penal más eficaz, nada permite afirmar que esas representaciones susciten un sentimiento de pánico, de tal suerte que nos cuidaremos de utilizar la expresión "cristianismo del miedo" que Jean Delumeau propone para calificar a los siglos XIV a XVII. Conviene recordar aquí los límites de la eficacia de la amenaza del infierno y, sobre todo, la persistencia de un sentimiento misericordioso que tiende a reservar la condena eterna a los impíos y a los criminales más abyectos, de tal modo que el común de los mortales piensa siempre que el infierno es para los otros. No son pocos los relatos que distorsionan la lógica clerical. En una fábula que se cantaba en el siglo XIII, el joven señor Aucassin declara que no le importa nada el paraíso, a donde van "los viejos sacerdotes, los lisiados y los mancos" y que prefiere ir al infierno "con los estudiantes y caballeros hermosos que murieron en torneos y en guerras magníficas", siempre que esté junto a él Nicolette, su dulce amiga.

En el *fabliau* de *San Pedro y el juglar*, el apóstol libera a varios condenados jugando una partida de dados con el diablo... Menos alejadas de la doctrina de la Iglesia, otras tradiciones amplían los efectos de la misericordia divina. Así, en la *Visión* que redacta Ansel, monje de Auxerre, en la primera mitad del siglo XI, se menciona la repetición anual del descenso de Cristo al infierno, durante el cual suele despojar a los diablos de sus víctimas. Pero insistamos sobre todo en los testimonios de finales de la Edad Media, que evocan las numerosas tácticas de evasión por medio de las cuales los fieles se esfuerzan en anular o atenuar la amenaza del infierno. Entre los predicadores que enumeran tales actitudes para mejor combatirlas, el dominico Giordano de Pisa, a principios del siglo XIV, indica que numerosos fieles creen en la terrible ferocidad de los tormentos infernales, pero piensan que pueden librarse de ellos, a la manera de esos ladrones que, pese a tener siempre a la vista la horca, están convencidos de que podrán escapar de la redes de la justicia. El infierno, por lo tanto, puede ser objeto de una creencia ineficaz, lo que constituye para el funcionamiento del sistema eclesial una limitación mucho más seria que la que indican unas excepcionales y efímeras parodias. En consecuencia, no sorprende ver cómo los clérigos batallan sin cesar, durante siglos y más allá incluso de la Edad Media, para hacer que los fieles experimenten el efecto disuasivo de una pena tan capital como la condena eterna.

La representación del infierno no pretende tanto aterrar como incitar a la acción y, primordialmente, a la confesión. El miedo a la condenación es como un compuesto químico inestable: justo cuando se forma y reconoce, debe transformarse, gracias a los medios de salvación a los que los clérigos invitan a recurrir. Como recordara Nietzsche, el poder de la Iglesia descansa en su capacidad para sanar y no para aterrorizar. Aun cuando se amplifiquen las representaciones y las evocaciones del infierno, éstas siempre permanecen integradas en la dinámica de la salvación que la Iglesia presenta a todos los bautizados. Para la mayoría de los fieles, esta dinámica adquiere la forma privilegiada de una valoración de los sacramentos y, en particular, de una incitación a la confesión. Es así como la presencia reforzada del infierno magnifica el recurso a la mediación de los clérigos y favorece la empresa de control social por parte de la Iglesia, cristalizando al mismo tiempo las angustias de los hombres de los últimos siglos de la Edad Media.

El paraíso, la perfecta comunidad eclesial

Dado que el furor del infierno siempre tiene como contrapeso la esperanza del paraíso, nos volveremos directamente hacia éste para subrayar mejor la dualidad fundamental del más allá medieval. Además, el infierno no puede existir sin el paraíso, y la beatitud estaría incompleta sin la condenación: si la pena principal del infierno es la privación de Dios, parte de la recompensa de los elegidos consiste en la satisfacción de ver los tormentos de los condenados. La violencia de la exclusión infernal no sólo da mayor valor a la admisión celestial (Gregorio Magno argumenta que los elegidos se regocijan al ver los tormentos de los que escaparon), sino que también manifiesta la jubilosa realización de la perfecta justicia divina. La justicia del más allá tiene muy poco que ver sin duda con el amor divino, y las fronteras del otro mundo trazan los límites de la caridad cristiana.

Las concepciones del paraíso, que el sentido común considera insípidas y desprovistas de las excitantes virtudes del infierno, poseen, sin embargo, un gran interés histórico, en la medida en que pretenden ofrecer una imagen ideal del hombre y la sociedad. Como veremos en el capítulo siguiente, el cuerpo glorioso de los elegidos define una antropología cristiana ideal. Por otro lado, el paraíso permite pensar en una sociedad perfecta, en la que los elegidos participan en la comunidad de la Iglesia celestial, la cual es a la vez compañía de los ángeles y asamblea de los santos y de todos los justos. Sin duda, la Iglesia celestial no es el modelo que los clérigos se empeñan en reproducir en el mundo terrenal, pero por lo menos es la perspectiva ideal que justifica su esfuerzo por conferir al mundo de los vivos su legítimo orden. Por último, el tercer elemento esencial de la recompensa paradisiaca consiste en la reunión de los fieles con el Creador que, a partir de Agustín, se denomina la "visión de Dios", aunque nada tenga en común con el sentido de la vista corporal. Lo que también se llama la visión beatífica permite concebir la salvación cristiana como un acceso a Dios, una participación plena en su presencia, que los escolásticos definen como una comprensión puramente intelectual de la esencia del Ser absoluto, que en el mundo terrenal es inasible e invisible. La visión beatífica es un conocimiento perfecto del principio divino, que eleva a la criatura finita hasta la revelación del infinito. Por lo tanto, tiende, por así decirlo, a casi divinizar al hombre, lo cual es una muestra de la radicalidad de la antropología cristiana que los paganos juzgaban monstruosa.

De forma más figurativa, la representación del jardín paradisiaco mues-

tra a los elegidos en un lugar verde y luminoso que expresa consuelo y gozo y que simboliza el florecimiento fecundo de la vida eterna. Tal imagen responde a la etimología del vocablo *paraíso,* que designa un jardín o lugar lleno de árboles, como dice Agustín, y que en la Biblia sólo se aplica al Edén donde fueron creados Adán y Eva. El jardín de la beatitud muestra, pues, una relación esencial entre el paraíso celestial y el paraíso terrenal: la historia de la humanidad está destinada a cerrar un círculo, de tal suerte que la esperanza del paraíso que anima a los hombres es también el deseo del regreso a la felicidad perdida de los orígenes. En forma muy distinta a este paraíso bucólico, la recompensa de los justos se asocia a menudo con la Jerusalén celestial, ciudad cuadrangular cuyos muros de piedras preciosas están atravesados por 12 puertas, según la descripción del Apocalipsis de san Juan (véase la foto V.3). La importancia de este tema, que inspiró extensamente la creación artística y que se encuentra presente en las pinturas, esculturas y decoraciones de numerosos objetos litúrgicos, se comprende fácilmente cuando se sabe que el edificio de culto mismo se percibe como una anticipación de la Jerusalén celestial. Pero, en los siglos XII y XIII, la principal evocación de la felicidad paradisiaca muestra a los elegidos en el seno del patriarca Abraham, según la parábola de Lázaro y el rico malvado, y como eco de la liturgia de los muertos, en cuyas oraciones se ruega por que las almas de los difuntos accedan al descanso en el seno de Abraham —y a veces de Isaac y de Jacobo (véase la foto VII.3)—. Esta representación se beneficia de una gran fuerza figurativa y presenta el paraíso como una reunión con una figura paternal que recoge y protege a sus hijos: el patriarca Abraham, calificado como el "padre de todos los creyentes" (Romanos 4, 11). A los elegidos reunidos en el seno de Abraham se les representa además como niños pequeños, para manifestar mejor su calidad de hijos del patriarca y para marcar ese retorno a la infancia espiritual que el Evangelio establece como condición de acceso al reino de los cielos (Mateo 18, 3). El seno de Abraham propone así una imagen perfecta de la *Ecclesia* celestial, fraternidad de todos los cristianos reunidos con armoniosa unidad en torno a su padre común.

Pero ninguna de estas representaciones se refiere directamente a la visión beatífica que los teólogos consideran, sin embargo, como la parte esencial de la recompensa celestial. Así se entiende que el anhelo creciente de expresar la reunión de los elegidos con Dios genera el desarrollo de otra representación, la corte celestial, que se vuelve predominante en el siglo XIV y, sobre todo, en el XV. Efectivamente, ésta muestra la asamblea de los ánge-

les, los santos y los elegidos, dispuestos en torno a la divinidad, sumidos en el regocijo de su contemplación (véase la foto VII.5). Pero también hace ver a la Iglesia ordenada, con su diversidad y sus jerarquías, alrededor de su jefe, y permite subrayar la santidad del clero (obispos, monjes y abates, fundadores de órdenes, cardenales y papas). Además, cualquiera que sea la forma elegida, todas las representaciones del paraíso revisten un fuerte carácter eclesiológico. Son otras tantas variaciones que aprovechan los distintos sentidos de la palabra *ecclesia* y que oscilan entre una concepción más comunitaria, que evoca la fusión de todos los fieles en el seno de Abraham, y una concepción más institucional, que subraya la posición dominante del clero en la corte celestial. Al paso de los siglos de la Edad Media, las representaciones del paraíso parecen deslizarse desde una sociedad celeste igualitaria, donde las distinciones terrenales se trascienden en favor de una fraternidad espiritual que une a los fieles, hacia una corte donde la beatitud común no excluye ni la referencia a modelos políticos ni la legitimación de jerarquías y posiciones terrenales.

Los lugares intermedios: purgatorio y limbos

Ahora flexibilicemos un poco el esquema binario que hasta aquí hemos presentado. Una de las principales consecuencias de la formación de una geografía del más allá durante el siglo XII es precisamente el nacimiento del purgatorio, "tercer lugar" intermedio entre el infierno y el paraíso (Jacques Le Goff). La idea de un tiempo de sufrimiento y purificación después de la muerte, que permite la salvación del alma y al que contribuyen los sufragios de los vivos, ciertamente no es nueva, puesto que la expresó, entre otros autores, Agustín. Pero es en el contexto ya evocado del siglo XII, y de manera más precisa durante los años de 1170 a 1180, que aparece el purgatorio como nombre y como lugar específico (en el cual las almas se purifican de los pecados veniales o de los pecados mortales que confesaron, pero cuya penitencia prescrita no se cumplió por completo). El purgatorio como tercer lugar se reconoce como dogma en el concilio de Lyon II (1274) y se extiende cada vez más en la predicación, antes de que la *Comedia* de Dante ilustre con brillantez su triunfo, otorgándole la misma importancia que al infierno y al paraíso. Y es que la distinción funcional del purgatorio como lugar reviste evidentes ventajas sociales, pastorales y litúrgicas. Al aclarar con más nitidez la situación de las almas intermediarias —las que necesitan los

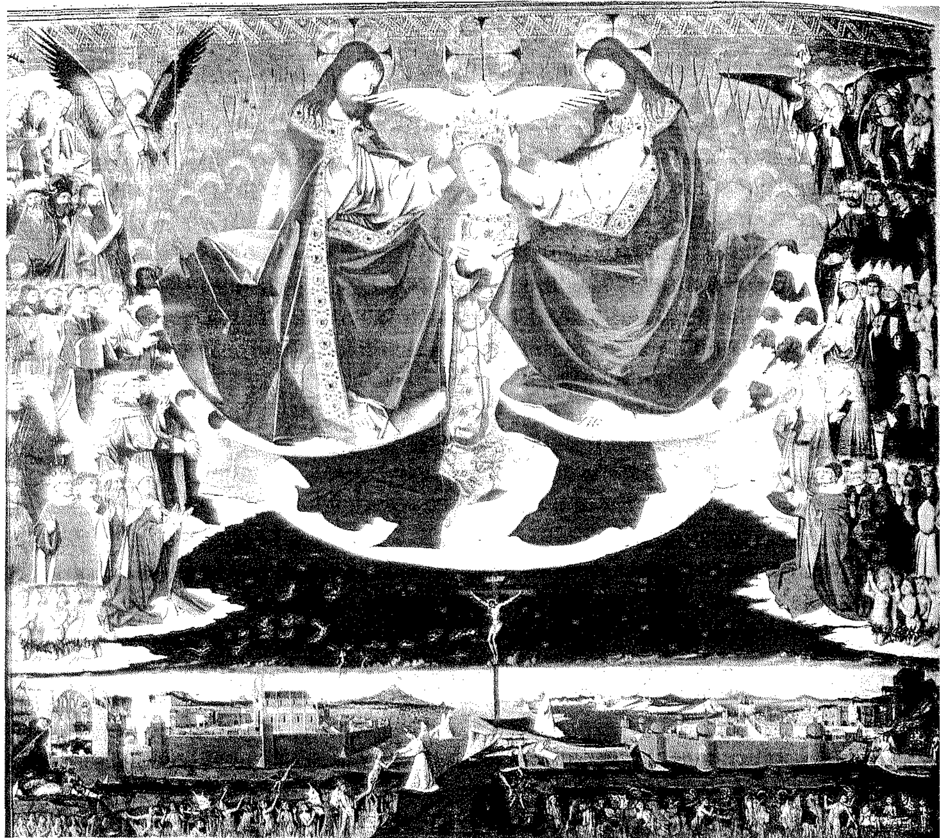


FOTO VII.5. *La coronación de la Virgen, pintada por Enguerrand Quarton en 1454 (museo Pierre de Luxembourg, Villeneuve-lès-Avignon).*

Este retablo fue solicitado por la cartuja de Villeneuve-lès-Avignon, y de manera más precisa para la capilla de la Santa Trinidad, que alberga la tumba del papa Inocencio VI. Ofrece una visión completa del universo, asociando el mundo terrenal con el más allá. Bajo la tierra aparece el limbo de los niños, rezando y con los ojos cerrados; el purgatorio, una de cuyas almas (la de un papa) es liberada por un ángel; y el infierno, con el castigo de los siete pecados capitales. Sobre la tierra, el pintor quiso representar Roma, con la Misa de san Gregorio (cuyo efecto es la liberación de las almas del purgatorio), y Jerusalén, con el edificio circular del Santo Sepulcro (a la derecha). En la corte celestial los santos se ordenan jerárquicamente (se distinguen, por ejemplo, obispos, cardenales y un papa, del lado derecho, y los fundadores de órdenes religiosas, del lado izquierdo, sobre todo santo Domingo, san Francisco y san Benito). En el centro, la Virgen es coronada por la Trinidad. Ésta se representa según el tipo de la "Trinidad del Salterio", frecuente desde el siglo XII (el Padre y el Hijo antropomorfos, con el Espíritu Santo en forma de paloma entre ambos). Se trata de una representación horizontal de la Trinidad, que subraya la igualdad entre el Padre y el Hijo, a tal grado que aquí no hay diferencia alguna entre ellos y que cuesta trabajo distinguirlos. En el centro del cuadro, Cristo crucificado, quien es el eje de la salvación, une tierra y cielo y permite la ascensión de las almas hasta la recompensa paradisiaca.

sufragios de los vivos—, favorece la generalización de las prácticas ligadas a la preocupación por las almas y prepara la inflación de las misas por los muertos. Además, el purgatorio da forma a la esperanza de la salvación para los fieles que se saben imperfectos, y particularmente para los grupos sociales cuya actividad la Iglesia considera sospechosa. Para los usureros, sobre todo, el purgatorio significa esperanza: la de un castigo temporal que permita conservar la bolsa en el mundo terrenal, sin la pérdida de la vida eterna en el otro mundo (Jacques Le Goff). Sin embargo, no hay que exagerar las virtudes del lugar intermedio, pues éste no hace más que dar algo de latitud a un sistema que sigue siendo fundamentalmente dual (o confirma por lo menos la flexibilidad que este sistema poseía ya con anterioridad, pero dándole una fuerza de evidencia inédita). No olvidemos que no hay, *in fine*, más que dos destinos posibles: la condena infernal o la beatitud paradisiaca. Además, el purgatorio, morada temporal de las almas, es en sí un lugar provisional que dejará de existir en el momento del Juicio Final, cuando el universo se inmovilice en su eterna dualidad.

Falta mencionar los dos limbos. El limbo de los patriarcas (o de los padres) pertenece al pasado: los justos del Antiguo Testamento (desde Adán y Eva hasta Juan *el Bautista*) residían temporalmente allí, a la espera de la redención. Antes del sacrificio de Cristo nadie podía acceder en efecto al paraíso celestial, ni siquiera quienes habían obedecido los mandamientos divinos y, en consecuencia, merecían la salvación. Según una tradición basada en los Evangelios apócrifos, es entre su crucifixión y su resurrección que Cristo descendió al limbo para liberar a los justos del Antiguo Testamento y conducirlos hasta su nueva morada celestial. El limbo de los padres, vacío desde la llegada de Cristo, es por lo tanto un lugar subterráneo y tenebroso que la iconografía casi no distingue del infierno: lo representa como la caverna infernal, en la tradición bizantino-italiana, o como las fauces de Leviatán, al norte de los Alpes. De hecho, el limbo de los padres no se concebía como un lugar específico, disociado del infierno, antes de la formación de la geografía del más allá en el siglo XII; y, de hecho, hasta ese momento se habló del descenso de Cristo a *los infiernos*. Es entonces solamente, en un proceso paralelo a la creación del purgatorio, cuando aparecen expresiones específicas (*limbus inferni*, luego *limbus* únicamente) que hacen del limbo de los padres un lugar separado y provisto de características propias.

En el siglo XII, aparece igualmente el segundo limbo, que acoge a los niños que mueren sin haber recibido el bautismo. Durante los primeros siglos de la Edad Media, los niños a los que no se había bautizado estaban conde-

nados al infierno, por el simple hecho de no haber recibido el sacramento indispensable para la salvación. Acaso por la presión de los padres, preocupados por la condena aparentemente injusta de sus hijos, y en el marco de una sociedad totalmente cristianizada que desde los siglos XI y XII generaliza el bautismo precoz de los recién nacidos, la Iglesia paulatinamente va moderando la pena de los niños que mueren antes de haber recibido el sacramento purificador. Puesto que no llevan más que la mancha del pecado original, y no el peso de ningún pecado personal, el clero termina por admitir que estos niños solamente han de sufrir la privación de Dios, sin experimentar los tormentos corporales de la condenación. No obstante, durante un primer periodo, sus almas siguen estando integradas al mundo infernal, y su situación particular se ve como una atenuación del castigo que se aplica a los otros condenados. Luego, en el siglo XII, el proceso de división funcional de los lugares del más allá hace que se les atribuya una morada distinta del infierno. Su situación no cambia fundamentalmente, pero la especificidad de su suerte se hace más patente y se subraya más claramente la ventaja de la que se benefician.

En el surgimiento del limbo de los niños, se aprecia un compromiso que la Iglesia concede a las exigencias de la sociedad: los padres pueden decir que su hijo, muerto sin recibir el bautismo, no está condenado al infierno. Sin embargo, esta disposición al parecer no los satisface, pues al mismo tiempo aparecen los "santuarios de intermisión", a donde los fieles acuden esperando el milagro de una resurrección momentánea que permita otorgar el bautismo salvador al niño antes de que vuelva a la muerte. No obstante, la Iglesia en realidad no cede nada en lo esencial: los niños sin bautizar siempre experimentan la pena principal de la condenación, puesto que se les priva de reunirse con Dios y se les excluye permanentemente de la bienaventuranza del paraíso. Y es que lo que está en juego es la definición misma de la cristiandad: sin el bautizo, a nadie puede considerársele miembro de la sociedad cristiana en el mundo terrenal; y nadie puede integrarse a la Iglesia celestial en el más allá.

Síntesis en una imagen

Para marcar la culminación de los procesos analizados hasta aquí, quisiera referirme a la coronación de la Virgen que pintó Enguerrand Quarton para la cartuja de Villeneuve-lès-Avignon (1454). Este retablo ofrece una visión

extraordinariamente sintética del universo, como lo representaban los hombres de finales de la Edad Media, e integra en consecuencia el mundo terrenal y el más allá (véase la foto VII.5). El mundo terrenal aparece en la forma condensada de sus principales lugares simbólicos, Roma y Jerusalén, los cuales componen su polaridad horizontal, mientras que, al centro, la crucifixión esboza el eje vertical de la salvación. En cuanto al más allá, éste se presenta en la forma de los cuatro lugares que existen en el presente de la cristiandad (falta el limbo de los patriarcas, vacío desde hace mucho tiempo). El infierno, el purgatorio y el limbo de los niños se presentan en la estrecha banda dedicada al mundo subterráneo. Aunque están separados por rocas y se hallan bien identificados por sus características propias, están asociados claramente por su posición inferior común. A pesar del poco espacio, el infierno muestra, en torno a Satanás, el castigo de los siete pecados capitales. Las llamas del purgatorio atormentan a las almas, mientras que los ángeles se acercan y elevan ya hacia el cielo la primera de todas ellas (¡la de un papa!). Y, como si no fueran suficientes las tinieblas subterráneas a las que se ha condenado a los niños sin bautizar, el artista los representa rezando con el rostro levantado hacia la divinidad, pero con los ojos cerrados, como para subrayar mejor su imposible anhelo de ver a Dios y hacer visible que comparten con los condenados la peor de las penas. Finalmente, sobre el paisaje terrenal que se pierde en las brumas de lontananza, aparece la corte celestial, donde los santos, repartidos en grupos según su jerarquía, contemplan a la divinidad trinitaria asociada con la Virgen. Este retablo permite ver así de manera ejemplar el orden total del mundo, conforme a las representaciones predominantes a finales de la Edad Media. El peso del más allá sobre el aquí abajo es aplastante. Cada aspecto del otro mundo encuentra desde entonces su lugar propio, su espacio adecuado, en el seno de un sistema complejo en cuyo centro se encuentra la Iglesia de Cristo, que gobierna el mundo en nombre de su capacidad para producir la salvación. En torno al crucificado, el artista pintó con una delicadeza extraordinaria las almas que se elevan hacia el paraíso y que casi se confunden con las nubes; sin embargo, es esta ascensión apenas visible la que da sentido al cuadro entero. Es el efecto esperado de la mediación de los sacerdotes, que opera mientras celebran la misa en el altar que adorna este retablo y que se basa en el tesoro de méritos de la gran cantidad de santos que Enguerrand pintó con tanta precisión.

No obstante, pese a los ajustes sustanciales que dan por resultado el sistema de los cinco lugares, el más allá medieval sigue siendo, en última

instancia, un sistema dual. A final de cuentas no existe más que condenación o salvación, acceso a Dios o rechazo lejos de él, y a pesar de la casuística que desarrollaron los escolásticos, la perspectiva última se sigue determinando por medio de una moral binaria del bien y del mal. Además ésta oposición dual es la que estructura las escenificaciones medievales: ya se trate de dramas litúrgicos dentro de la iglesia, a partir del siglo XII, o de misterios que se escenifican en el medio urbano, los cuales en la baja Edad Media adquieren dimensiones cada vez más ambiciosas, el paraíso y el infierno constituyen los dos polos obligados, presentes en la escena (Élie Konigson). El espacio teatral, como el mundo del que es imagen, se ordena mediante la dualidad del bien y del mal, que se encarna en los lugares del más allá adonde éstos conducen.

Conclusión: la Iglesia, o la institución salvadora. De los siglos XII al XV se acentúa el esfuerzo de los clérigos por imponer las dualidades morales que están en el núcleo de la visión cristiana del mundo. El discurso sobre los vicios y las virtudes se hace cada vez más presente, se ramifica y se vuelve totalizador. La insistencia en la culpabilidad del hombre y la preocupación por el otro mundo progresan, con base en la geografía del más allá que se va formando desde el siglo XII. La figura de Satanás, investida de un poder creciente, se vuelve objeto de una verdadera obsesión. Pero la omnipresencia del pecado, la majestad de Satanás y la coherencia del sistema penal del infierno obligan a las fuerzas del bien a sostener un combate que, para salir siempre victorioso, debe ser más feroz. Así, durante la Edad Media, la intensidad de las dualidades morales se aviva y el mundo se polariza siempre más y más. En este sistema, cuya eficacia hay que cuidarse de no exagerar, el poder del diablo permanece bajo control y la amenaza del infierno jamás vence la esperanza del paraíso. El pánico de la condenación no alcanza a agobiar a las poblaciones medievales pues las armas de la salvación lo disipan a menudo con suma facilidad. Las concepciones de los vicios y las virtudes, del combate entre Satanás y las fuerzas celestiales, al igual que las representaciones del más allá, son primordialmente una potente incitación a actuar de acuerdo con las normas definidas por el clero, a confesarse con regularidad y a cumplir los ritos necesarios para el desarrollo de toda vida cristiana. El discurso moral y la insistencia en el más allá participan de un conjunto de creencias y de ritos que justifican la organización de la sociedad en el mundo terrenal, particularmente la posición dominante del clero, mediador obligado que dispone de los medios que permiten a todos supe-

rar las tentaciones del Enemigo y acceder al paraíso. A imagen y semejanza de la Virgen de la misericordia que recoge a los fieles bajo su manto (véase la foto IV.1), la Iglesia es la gran protectora. Su inmenso poder se deriva del hecho de que es la institución que salva del pecado, de Satanás y del infierno. Alcanzar la salvación: éste es el imperativo que, en la medida en que ordena las prácticas sociales, da sentido al dominio de la institución eclesial.

VIII. CUERPOS Y ALMAS
Persona humana y sociedad cristiana

La forma en que una sociedad piensa a la persona humana constituye muy frecuentemente un aspecto central de su sistema de representación y una revelación valiosa de sus estructuras fundamentales. El Occidente medieval no es la excepción, de modo que no se comprenderían sus principios fundamentales sin analizar las representaciones de la persona que en él predominaban, y de manera más precisa las formas que allí asumía la dualidad del cuerpo y del alma. Generalmente se cree que el monoteísmo cristiano se caracteriza por la separación radical de lo corporal y lo espiritual. Sin embargo, el cristianismo —del cual no buscamos identificar su esencia intemporal, sino solamente conocer sus encarnaciones sociohistóricas sucesivas— es un monoteísmo complejo, por lo menos en su fase medieval, de tal suerte que el funcionamiento de la pareja alma/cuerpo es algo más complicado de lo que parece.

En consecuencia, distinguiremos entre la *concepción dual* de la cristiandad medieval (la cual reconoce en efecto dos entidades fundamentales: el alma y el cuerpo) y el *dualismo,* con cuyos aspectos maniqueos y posteriormente cátaros tuvo que enfrentarse el cristianismo, y de los cuales siempre buscó diferenciarse (el dualismo postula la incompatibilidad total entre lo carnal y lo espiritual, lo que conduce a la desvalorización total de lo material y no otorga valor más que a lo espiritual enteramente puro). Por lo tanto es en un sitio intermedio donde hay que situar las concepciones medievales de la persona: entre la separación absoluta del dualismo maniqueo y la fluidez de las entidades múltiples de los politeísmos.

Así, será posible analizar la significación social del modelo ideal de la persona y de la relación alma/cuerpo, y ver ahí una matriz ideológica fundamental de la sociedad medieval occidental.

EL HOMBRE, UNIÓN DE ALMA Y CUERPO

La persona, entre lo dual y lo ternario

La teología medieval ofrece cientos de casos del siguiente enunciado: el ser humano está formado por la conjunción de la carne, que es mortal, y de un alma, entidad espiritual, que es incorpórea e inmortal. Esto es lo que aquí denominamos concepción dual de la persona —aunque no necesariamente dualista—. Esta representación no es una innovación del cristianismo pues aparece en la tradición platónica que tanto influyó en la teología cristiana. En el imperio romano, entre el alma y el cuerpo reina un "dualismo benévolo", mezcla de jerarquía estricta y solicitud: así es en aquel entonces el "estilo de gobierno" que prevalece entre ambos, según la elegante expresión de Peter Brown, quien invita a prestar atención a todos los matices que adquiere la relación alma/cuerpo.

Sin embargo, hay diversos aspectos que parecen complicar la antropología dual del cristianismo medieval. En efecto, éste encuentra en la Biblia (en las concepciones judaicas y en san Pablo) una representación ternaria de la persona: "espíritu, alma y cuerpo" (I Tesalonicenses 5, 23). El alma (*anima*, psique) es el principio animador del cuerpo, que también los animales poseen, mientras que el espíritu (*spiritus*, neuma) que sólo al hombre ha sido dado, lo pone en contacto con Dios. Es por ello que san Pablo afirma que "el hombre espiritual" está más elevado que "el hombre psíquico" (I Corintios 2, 14-15). Esta trilogía, que retoma Agustín, recorre la teología hasta el siglo XII. Asimismo, Agustín y la tradición que en él se inspira distinguen en el alma tres aspectos, que dan lugar a tres géneros de visión: la "visión corporal", que se forma en el alma por medio de los ojos del cuerpo y que permite percibir los objetos materiales; la "visión espiritual", que forma en la imaginación imágenes mentales y oníricas, las cuales poseen la apariencia de las cosas corporales, pero carecen de cualquier sustancia corporal; y, finalmente, la "visión intelectual", acto de la inteligencia que puede alcanzar una contemplación pura, libre de cualquier semejanza con las cosas corporales. Aun cuando Agustín mismo recurre con frecuencia a la oposición dual de los "ojos del cuerpo" y de los "ojos del alma", un esquema de este tipo instituye un aspecto intermedio entre la materia y el intelecto.

No obstante, los escolásticos del siglo XIII refutan estas presentaciones ternarias. Tomás de Aquino afirma con toda claridad que el espíritu y el alma

son una sola cosa. Sin embargo, la tripartición conserva un lugar limitado, pues la mayoría de los teólogos admite que el alma posee tres potencias: vegetativa (forma de vida que comparten las plantas), animal (que comparten los animales) y racional (propia del hombre). Además, muchos autores, como Alberto Magno, aún insisten en la dualidad del alma —por un lado, principio animador del cuerpo, y por otro, entidad que tiene en sí misma su propio fin—. Es evidente entonces que la noción cristiana del alma abarca por lo menos dos elementos: el principio de fuerza vital que anima al cuerpo (el *anima* según san Pablo, las potencias sensitiva y animal según los escolásticos) y el alma racional que acerca al hombre a Dios. O bien la teología disocia estos dos aspectos y se inclina entonces hacia una antropología ternaria, o bien los reúne en la misma entidad, de tal suerte que el alma es un principio doble, asociado con el cuerpo carnal que anima y que, al mismo tiempo, comparte con Dios sus más altas cualidades. Es nuevamente la escolástica del siglo XIII, al concebir un alma única dotada de tres potencias, la que ofrece una de las soluciones más satisfactorias a esta contradicción.

Si el alma y el cuerpo constituyen dos principios cuya naturaleza es tan diferente, ¿cómo puede existir contacto o intercambio entre las realidades materiales y espirituales? La mayoría de los teólogos atribuyen por ello al alma potencias sensibles, que le permiten alcanzar por sí misma e independientemente del cuerpo un conocimiento del mundo sensible. Pero Tomás de Aquino, con su radicalidad antropológica, niega la existencia de tales potencias sensibles, lo que despoja al alma de toda capacidad de contacto directo con el mundo material y hace más necesaria aún su unión con el cuerpo. Otra cuestión delicada consiste en definir cuáles son las partes del cuerpo donde se encuentra el alma. La revolución que en el siglo XII conduce al reconocimiento de que el alma es localizable (véase el capítulo III) refuta severamente la idea tradicional según la cual el alma, que es espiritual y por lo tanto está desprovista de toda dimensión espacial, no puede estar contenida en ninguna parte localizable del cuerpo. Aun así, no está contenida de manera sencilla en el cuerpo, y Tomás de Aquino afirma que el alma envuelve al cuerpo en lugar de estar en él. Sin embargo, surge una dualidad de los centros anímicos. El corazón, que los eremitas del desierto egipcio percibían ya como el centro de la persona, "el punto de encuentro entre el cuerpo y el alma, entre lo humano y lo divino", se beneficia en la Edad Media de un fomento cada vez mayor que asegura su triunfo como lugar en el que se localiza el alma. Pero la cabeza, como sede del alma, resiste de tal modo

que la rivalidad entre estos dos centros anímicos permanece muy activa. Sea como fuere, el alma también se encuentra repartida en todo el cuerpo. Incluso Tomás de Aquino, pese a despojar al alma de sus potencias sensibles, insiste en los espíritus animales, esos "vapores sutiles mediante los cuales las fuerzas del alma se difunden por las partes del cuerpo". Así se explican todas las interferencias entre el alma y el cuerpo. El alma, en resumidas cuentas, habita el cuerpo en su totalidad y en algunos de sus centros privilegiados, cabeza o corazón, aun cuando por su naturaleza escape a los límites de tal localización.

Para terminar este examen de los elementos constitutivos de la persona humana conviene añadir todavía dos entidades, que por lo menos a partir del siglo XI se asocian indefectiblemente con toda vida cristiana. Cada ser recibe, desde el nacimiento hasta la muerte, un ángel guardián que lo cuida, y también —se le menciona con menor frecuencia— un diablo *personal* que se dedica de manera incesante a tentarlo. Sin duda estos dos espíritus se encuentran fuera de la persona, pero están tan estrechamente unidos a ella que las acciones del individuo y su vida entera serían incomprensibles si no se tomara en cuenta la acción de estos dos representantes de las fuerzas divinas y malignas. Así, tanto el ángel guardián como el diablo personal pueden considerarse como apéndices de la persona cristiana, cuyo papel en el proceso de individuación cristiana merece evaluarse en su justa medida.

Entrada en la vida, entrada en la muerte

Hay dos momentos que dan toda su fuerza a la concepción dual de la persona: el de la concepción, cuando se unen alma y cuerpo; y el de la muerte, cuando se separan. El origen del alma individual sigue siendo durante mucho tiempo una cuestión delicada para los autores cristianos. Al declarar que se trata de un "misterio insoluble", Agustín no logra elegir entre las diferentes tesis que imperaban en aquel entonces: la teoría, adoptada por Orígenes, de la preexistencia de las almas, creadas en conjunto durante la Creación y que forman una vasta "reserva de existencias", que esperan su encarnación conforme se vayan concibiendo los individuos; el "traducianismo", que defiende Tertuliano, teoría según la cual los padres transmiten el alma que se forma a partir de su semen; y, finalmente, el "creacionismo", que san Jerónimo admite, según el cual Dios crea cada alma en el momento de la concepción del vástago y la infunde de inmediato en el embrión.

Durante los siglos de la Edad Media, esta última tesis se va imponiendo en un proceso lento e indeciso, que finalmente conduce, con los escolásticos de los siglos XII y XIII, a una elección clara. Todavía se precisa, como lo hace Tomás de Aquino, que al embrión lo anime primero un alma vegetativa y luego una sensitiva, las cuales proceden de un desarrollo propio del cuerpo engendrado por el semen paterno, antes de que el alma racional, creación de Dios, se infunda en el embrión, donde remplaza al alma sensitiva (recuperando las potencias vegetativas y sensitivas de esta última). Por lo tanto, se advierte un triple origen de la persona: el cuerpo, producto de la procreación; el alma animal, producto de la fuerza paterna; y el alma racional, creación de Dios. Pero en el ser consumado, este triple origen se funde en una dualidad esencial. Sobre todo, es preciso resaltar que el alma intelectual, sustancia inmaterial e incorpórea, no se debe a la generación. Los progenitores no engendran la parte superior de la persona. Ésta sólo puede proceder de Dios, y los teólogos subrayan que nada del alma de los padres se transmite a sus hijos. Así es cómo se descarta la idea misma del "traducianismo", mientras que el "creacionismo", al contrario de la teoría de la preexistencia del alma, singulariza el destino de cada alma, ligada a la concepción del ser individual que acude a habitar. La decisión divina de crear al hombre a su imagen y semejanza, según el relato del Génesis, parece renovarse así cotidianamente en la formación de cada alma individual (véase la foto VIII.1). La concepción del origen del alma que se impone durante la Edad Media contribuye por ende a la individuación de la persona cristiana, la cual se realiza mediante una relación de estricta dependencia con respecto a Dios.

Si la concepción une alma y cuerpo, la muerte cristiana los separa. La iconografía muestra profusamente al alma que, bajo la forma de una figura desnuda, sale de la boca del moribundo (véase la foto VIII.2). Lógicamente es una imagen transpuesta del parto, puesto que morir cristianamente significa nacer en la vida eterna. De hecho, las concepciones del alma se ligan íntimamente a la importancia que el cristianismo medieval confiere al más allá. Desde el momento en que toda vida humana se mide con la vara de la retribución tras la muerte, el cristianismo no se satisface con la inmortalidad impersonal que caracteriza, por ejemplo, al mundo de los muertos en la Grecia antigua, ni acepta que la muerte disgrega, aunque fuera parcialmente, las entidades que componen a la persona, como sucede a menudo en el caso de las religiones politeístas (e incluso, por ejemplo, en las concepciones actuales de los pueblos mayas). Las representaciones cristianas, por

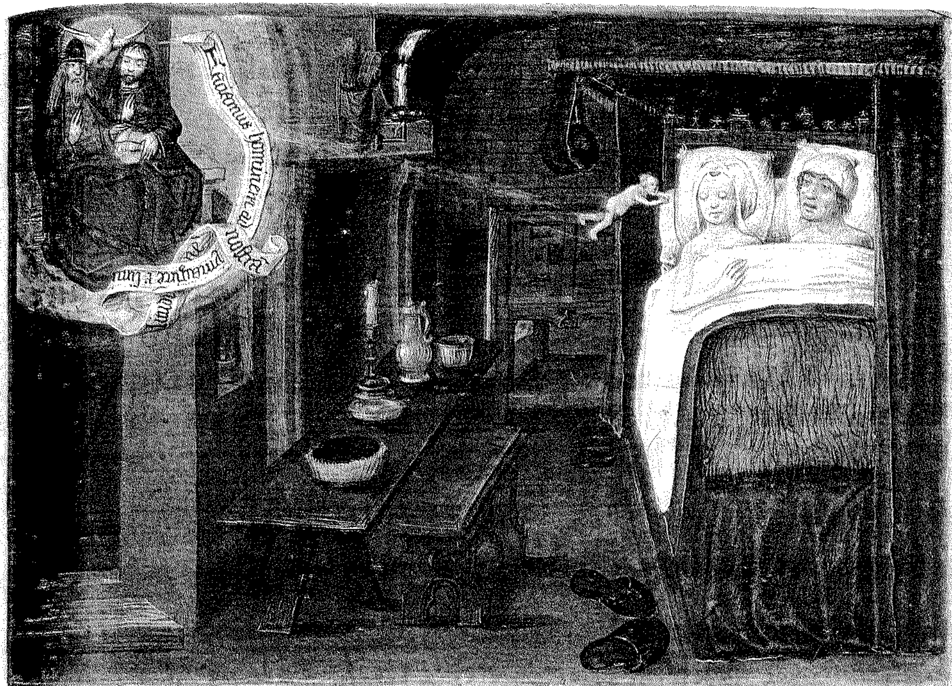


FOTO VIII.1. *Infusión del alma durante la concepción del niño (1486-1493,* Miroir d'humilité; *París, Bibl. Arsenal, ms. 5206, f. 174).*

Este manuscrito, realizado por Baudoin de Lannoy, segundo camarlengo del duque de Borgoña, contiene una de las rarísimas representaciones de la infusión del alma. En una habitación de sobrio mobiliario, se destaca el lecho donde está acostado el matrimonio; pese a su púdica mesura, la disposición evoca sin equívocos posibles la función procreadora de la pareja (cuya legitimidad se representa discretamente con las tablas de la Ley). En un halo de nubes, la Trinidad parece hacerse presente en la intimidad del dormitorio conyugal, en el momento de enviar al alma destinada a infundirse en el embrión del niño que habrá de nacer. En esta Trinidad del salterio se distingue claramente al Padre y al Hijo, aunque ambos se encuentran en el mismo trono y sostienen conjuntamente el globo, puesto que Dios Padre aparece viejo, como se acostumbra en esa época. En la filacteria que rodea a la Trinidad se lee un versículo del Génesis (1 26: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza"), lo cual sugiere que la intención inicial de la Creación divina se renueva cotidianamente durante la infusión de cada alma individual.



FOTO VIII.2. *Separación del alma y del cuerpo en el momento de la muerte (hacia 1165;* Liber scivias *de Hildegarda de Bingen, manuscrito destruido).*

En el momento de la muerte, el alma se separa del cuerpo. Sale por la boca, al mismo tiempo que el último suspiro de vida. Los gestos particularmente dinámicos del alma expresan aquí la intensidad del combate de que es objeto. Parece luchar literalmente contra el diablo que intenta apoderarse de ella, mientras que los ángeles se aprestan a recogerla en un lienzo. El resultado del combate parece particularmente incierto: si la cohorte de los ángeles parece tomar ya el alma bajo su ala protectora, las llamas del infierno hacen más que acariciar los pies de la moribunda, y la tropa de los diablos desde allí alienta a su enviado.

el contrario, deben asegurar, más allá de la muerte, la firme continuidad de la persona, de forma que la retribución en el más allá se aplique efectivamente al ser que, en el mundo terrenal, se ganó sus rigores o regocijos. Esto supone por lo menos una unidad indefectible del alma y sobre todo una identificación lo más estrecha posible entre el alma y el hombre a quien ésta animaba. De hecho, el cristianismo medieval lleva al extremo esta asimilación —y no solamente porque sigue la tradición neoplatónica según la cual el hombre es su alma—. Sin embargo, la individualización del alma tiene sus límites y, en el siglo XII, el monje Guiberto de Nogent explica que, en el otro mundo, ningún alma puede designarse por su nombre personal. Se le reconoce, sin duda —pues no desaparece en el anonimato de los muertos—, pero ha perdido un aspecto fundamental de su identidad singular; pertenece desde entonces a la comunidad ampliada de los muertos, en cuyo seno todos deben alcanzar un conocimiento mutuo generalizado. Las concepciones medievales oscilan por lo tanto entre dos polos: el alma separada no es ni un vago espectro impersonal ni una persona en el sentido estricto del término.

En suma, las concepciones medievales de la persona no se reducen a una dualidad simple. En ellas se advierte la tensión entre una representación dual omnipresente y una tentación ternaria que aflora en ciertas ocasiones. Uno de los aspectos que están en juego es el estatuto que se otorga al principio de la fuerza vital (espiritual, pero dedicado a la animación del cuerpo), así como a la función de interfaz entre lo material y lo espiritual (imágenes mentales de las cosas corporales, potencias sensibles del alma u otras modalidades de la percepción de las realidades materiales). Pero la evolución de las concepciones medievales deja ver un deslizamiento de lo ternario hacia formulaciones más binarias. Por lo tanto, hay que subrayar la complejidad de la persona cristiana y, a la vez, reconocer que el proceso histórico suele privilegiar la estructura dual. Si la dualidad alma/cuerpo no basta para explicar a la persona cristiana, define por lo menos su estructura fundamental, como bien lo subrayan las representaciones de la concepción y de la muerte.

Las nupcias del alma y el cuerpo

Es insuficiente definir a la persona mediante la dualidad cuerpo y alma, pues un enunciado así no dice nada del "estilo de gobierno" que se establece entre ambos. Ahora bien, esta relación es tan importante al menos como

los términos que la componen. La tradición neoplatónica, que retoma san Pablo y que se encuentra en la obra de numerosos autores de la alta Edad Media, como Boecio y Gregorio Magno, identifica al hombre con su alma y considera que el cuerpo es un vestido transitorio e innecesario, un instrumento al servicio del alma y exterior a ella, incluso una prisión que impide el libre desenvolvimiento del espíritu. Pero, aunque con frecuencia se retomen tales metáforas, la dinámica de las concepciones medievales debe analizarse sobre todo como algo que rebasa este dualismo neoplatónico. Rechazando la definición del alma como prisión del cuerpo y subrayando la unidad de la persona humana, Agustín da un impulso decisivo a esta dinámica, que florece particularmente a partir del siglo XII y da lugar entonces a magníficas formulaciones. Para la sabia abadesa Hildegarda de Bingen (1098-1179), la infusión del alma es el momento en que

> el viento viviente que es el alma entra en el embrión, lo fortalece y se extiende por todas sus partes, como el gusano que teje su seda: allí se instala y se encierra como en una casa. Llena con su aliento todo ese conjunto de la misma manera en que el fuego ilumina en su totalidad la casa donde se enciende; gracias al flujo de la sangre, el alma mantiene húmeda permanentemente a la carne, de la misma manera en que los alimentos, merced al fuego, se cuecen en la marmita; el alma fortalece los huesos y los fija a las carnes para que éstas no se caigan: de la misma manera en que un hombre construye su casa con maderos para que ésta no se destruya.

Por consiguiente, el alma no desciende a una siniestra prisión, sino a una casa que habita con regocijo, cuanto más porque la ha construido en función de sus propias exigencias. La abadesa concluye entonces que el *lazo* del cuerpo y el alma es un hecho positivo, que Dios desea y Satanás detesta.

Los maestros en teología de los siglos XII y XIII también expresan el carácter positivo de este vínculo, pues indican que Dios ha favorecido la adecuación del cuerpo y el alma estableciendo entre ambos una relación de *conmensuración* y dotando al alma de una aptitud natural para unirse al cuerpo *(unibilitas)*. Para el obispo de París, Pedro Lombardo, el estatuto de la persona humana muestra que "Dios tiene el poder de conjuntar las naturalezas dispares del alma y el cuerpo para realizar un ensamble unificado por una profunda *amistad*". Lo que define al hombre no es pues ni el alma ni el cuerpo, sino la existencia de un conjunto unificado, formado por estas dos sustancias. En cuanto al tema de la amistad entre el cuerpo y el alma,

éste no hace más que extenderse, tanto en la literatura moral, donde el género de los *Debates del cuerpo y el alma* subraya la tristeza que sienten al separarse, como en la especulación teológica en la que, a mediados del siglo XIII, san Buenaventura analiza la inclinación del alma a unirse al cuerpo.

Tomás de Aquino lleva esta dinámica a su grado extremo. De acuerdo con el hilemorfismo de Aristóteles (doctrina fundada en la articulación de las nociones de materia y forma), el hombre ya no se piensa como la unión de dos sustancias. El alma no es una entidad autónoma asociada con el cuerpo, sino la "forma sustancial" del cuerpo. La interdependencia del alma-forma y del cuerpo-materia es total:

> Contra todo dualismo, el hombre está constituido por un solo ser, donde la materia y el espíritu son los principios consustanciales de una totalidad determinada, sin solución de continuidad, por su mutua inherencia: no dos cosas, no un alma que posee un cuerpo o que anima a un cuerpo, sino un alma encarnada y un cuerpo animado, a tal grado de que, sin el cuerpo, al alma le sería imposible tomar conciencia de sí misma [Marie-Dominique Chenu].

A Tomás no le basta afirmar que la unión con el cuerpo es natural y benéfica para el alma, sino que llega al extremo de desvalorizar radicalmente el estado del alma fuera del cuerpo, puesto que éste es necesario no solamente para la plenitud de la persona humana, sino también para la perfección del alma misma, que sin él es incapaz de llevar a cabo totalmente sus facultades cognitivas. Juzga que el estado del alma separada es imperfecto y *contra natura*, y afirma por primera vez que el alma es una imagen de Dios más semejante cuando está unida al cuerpo que cuando está separada de él.

La empresa tomista se caracteriza así por un doble aspecto notable. Formula de la manera más tajante posible la dualidad del cuerpo y el alma, distinguiendo radicalmente sus respectivas naturalezas y eliminando cualquier mezcla o punto de contacto entre ambos (como, por ejemplo, las potencias sensibles del alma). Pero la acentuación de esta *dualidad* no busca más que dejar atrás el *dualismo*, reconociéndole al cuerpo y a su unión con el alma el más alto valor. Es así, en la medida misma en que el cuerpo y el alma se distinguen más claramente en términos de sus respectivas naturalezas, que se acrecienta su interdependencia y su unión se hace más necesaria. El pensamiento tomista aparece, pues, como el grado extremo de una dinámica intelectual y social que atraviesa los siglos centrales de la Edad Media. Sin duda, el tomismo no es en absoluto la doctrina oficial de su

tiempo; y su condena en 1277, proclamada por el obispo de París, Esteban Tempier, quien ataca varios de sus aspectos, muestra que este pensamiento rebasa en parte la capacidad de recepción de la institución eclesial. Sin embargo, es indudable que revela una profunda dinámica histórica.

El cuerpo espiritual de los elegidos resucitados

Así, el alma separada, en su imperfección, *desea* su cuerpo y se impacienta con los reencuentros que la escatología cristiana le promete, como preludio del Juicio Final. La resurrección del cuerpo es en efecto un punto esencial de la doctrina cristiana, que sin duda se encuentra entre sus aspectos más originales —y más difíciles de aceptar (véase la foto VII.3)—. Basada en el Evangelio, mencionada en el Credo y defendida por todos los teólogos medievales, la doctrina de la resurrección general de los cuerpos, al final de los tiempos, no es objeto de ningún cuestionamiento (más que para los herejes, entre otros los cátaros). Sin embargo, tiene sus dificultades admitir que los cuerpos de todos los muertos se formarán de nuevo y saldrán de sus tumbas para reunirse con sus almas, y los cristianos de los primeros siglos dudaron entre una concepción espiritual y una interpretación material de los cuerpos resucitados. Valiéndose de la autoridad de san Pablo, quien menciona la resurrección de un "cuerpo espiritual" y afirma que "la carne y la sangre no pueden heredar el reino de los cielos" (I Corintios 15, 50), autores como Orígenes o Gregorio de Nisa conciben para los resucitados un cuerpo etéreo, semejante al de los ángeles, sin edad ni sexo. Por el contrario, siguiendo a Agustín, la tradición medieval occidental admite la plena materialidad de los cuerpos resucitados. La carne que resucita entonces es realmente la de los cuerpos terrestres individuales, recreados con todos sus miembros, incluidos los órganos sexuales y digestivos de los que los espiritualistas querían despojarlos. De allí se deriva una obsesión casi maniática por la integridad de los cuerpos resucitados, a los que no debe faltarles ni una mota de polvo y los cuales, incluso si sufrieron mutilaciones o fueron devorados por animales, deberán reformarse por completo. Esta exigencia hace que un pensador tan serio como Agustín argumente que el conjunto material de las uñas y los cabellos que se cortaron en el curso de la vida también deberán reincorporarse al cuerpo resucitado (pero transformándose, pues si no éste produciría una fealdad espantosa). Esta concepción puede parecernos extraña, pero no sorprendería a los tzotziles de Chenalhó

(Chiapas), donde la costumbre exigía que cada quien conservara en una bolsa todas las uñas y los cabellos que se hubiera cortado desde su nacimiento (en este caso, no para beneficio de un improbable cuerpo resucitado, sino para evitarle al alma del muerto el penoso trabajo de recolectar sus excrecencias corporales).

Admitir la concepción material de la resurrección obliga a considerar la expresión paulina del "cuerpo espiritual" como una verdadera paradoja: lejos de transformarse en espíritu, el cuerpo resucitado conserva la plena materialidad de su carne; pero puede decirse, *al mismo tiempo,* que es espiritual, puesto que adquiere cualidades nuevas que normalmente pertenecen al alma. Por lo tanto, el cuerpo glorioso de los elegidos se vuelve, al igual que el alma, inmortal e impasible, y así escapa a los efectos del tiempo y de la corrupción. Los planteamientos teológicos dedicados a las bienaventuranzas del cuerpo de los elegidos, sobre todo en la obra de Anselmo de Cantorbery, subrayan igualmente su perfecta belleza, puesto que se conserva eternamente en la flor de la edad (la de Cristo en el momento de su muerte) y con proporciones armoniosas (los defectos del cuerpo terrenal se eliminan). La claridad *(claritas)* lo vuelve luminoso como el sol, incluso transparente como el cristal. Además, el cuerpo glorioso, dotado de libertad y agilidad, tiene el poder de hacer todo lo que quiera y de desplazarse como desee, sin el menor esfuerzo y tan rápidamente como los ángeles. El mundo celestial no es pues ese orden inmóvil y hierático que uno se imaginaría fácilmente, puesto que el movimiento se considera una cualidad que conviene a la perfección del cuerpo. Finalmente, el cuerpo glorioso experimenta cierta voluptuosidad *(voluptas),* que resulta del ejercicio de los cinco sentidos y se manifiesta en cada uno de sus miembros. Son evidentes las limitaciones que los clérigos atribuyen a la sensualidad paradisiaca, pero por lo menos el reconocimiento de cierta actividad de los sentidos subraya su necesaria participación en la perfección de la persona humana. En resumen, la doctrina medieval lleva muy lejos la redención del cuerpo, que se juzga necesaria para la plena bienaventuranza del paraíso (ese "lugar de deleite con los santos", como decían los dominicos en el siglo XVI, a cuyo cargo quedó la evangelización de los tzeltales de Chiapas). Con su materialidad encarnada y con la totalidad de sus miembros, el cuerpo, con sus virtudes de belleza, fuerza, movimiento y sensualidad, encuentra un lugar legítimo en la sociedad perfecta de Dios. Esta rehabilitación del cuerpo se basa, sin embargo, en dos exclusiones: si bien el cuerpo glorioso está completo (y, por lo tanto, sexuado), es un cuerpo sin funciones sexuales ni alimentarias, lo cual

elimina dos aspectos que remiten al hombre a su efímera condición mortal y a su necesaria reproducción, y que los clérigos juzgan incompatibles con la naturaleza espiritual del cuerpo glorioso. La cocina y el sexo no tienen lugar más que en el infierno.

Para terminar este análisis, conviene aún subrayar que la relación entre cuerpo y alma es equivalente a la que une al hombre con Dios. Como lo indica Hildegarda de Bingen, al final de los tiempos "Dios y el hombre no harán más que uno, como el alma y el cuerpo". A imagen de la unidad gloriosa de los cuerpos espirituales, los elegidos admitidos en la sociedad celestial se reúnen en Dios; son de nuevo plenamente a su "imagen y semejanza", según la relación que se instauró con la Creación, pero que enturbió el pecado original. Como hemos visto, la visión beatífica, comprensión perfecta de la esencia divina, supone la unión total con Dios, la cual, según reconocen los teólogos, tiende a la casi divinización del hombre. Estas concepciones de la beatitud celestial escandalizaron particularmente a los paganos del Imperio romano: la asunción de lo humano hasta el mundo divino y la glorificación de los cuerpos de los elegidos, quienes comparten entonces el "supercuerpo" otrora privilegio de los señores del Olimpo (Jean-Pierre Vernant), les parecieron —al igual que la Encarnación de Dios— mezcolanzas escandalosas de lo humano y lo divino. Sin embargo, esto nos permite entender que las relaciones entre el cuerpo y el alma, por una parte, y entre lo humano y lo divino, por otra, constituyen dos aspectos estrictamente correlacionados de la antropología cristiana.

En suma, lejos de definir su separación como un ideal, el cuerpo glorioso propone a la cristiandad medieval la perspectiva de una articulación del cuerpo y el alma. Pero aún hay que precisar que esta relación es fundamentalmente jerárquica, pues el cuerpo glorioso se caracteriza por su obediencia absoluta a los dictados del alma. Si se dice que es espiritual es porque está sometido completamente al alma. San Buenaventura, al evocar el deseo mutuo de reunirse que comparten alma y cuerpo, descarta la idea de una unión igualitaria, precisando la existencia de un "orden de gobierno" según el cual el cuerpo obedece enteramente al alma. La redención del cuerpo sólo es posible a expensas de su total servidumbre, según la dialéctica muy cristiana de la humillación y la glorificación. Paradójicamente, el cuerpo glorioso es un modelo de la soberanía del alma, de la dominación del alma sobre el cuerpo; y es solamente en este marco que cobra sentido la insistencia en el aspecto corporal de la resurrección. El cuerpo de los elegidos permite pensar una relación de lo corporal y lo espiritual que no sea ni mezco-

lanza ni estado intermedio (¡nada de sincretismo aquí!) ni total disyuntiva (que conduciría de nuevo al dualismo). El "cuerpo espiritual" se define como la unión de dos principios en el seno de una misma entidad —pero es una *unión jerárquica* (el alma domina al cuerpo) *y dinámica* (mediante tal sumisión, el cuerpo se eleva y se vuelve copia del alma)—. Ésta es la imagen ideal a la que debe tender el hombre desde su vida terrenal, actuando de manera que el alma domine al cuerpo y lo ayude a progresar hacia las realidades espirituales, en lugar de que el cuerpo imponga su ley y su peso al alma y la envilezca con el deseo de las cosas materiales.

La articulación de lo carnal y lo espiritual: un modelo social

Más allá de la dualidad de cuerpo y alma, el debate sobre la definición de la persona humana conlleva dos categorías más amplias —lo corporal y lo espiritual— que contribuyen a ordenar la concepción de todas las realidades del mundo terrenal y del más allá. Todo lo que existe en el universo puede repartirse entre estos dos polos, o más bien se caracteriza por una forma particular, positiva o negativa, de la articulación de lo corporal y lo espiritual. Es decir que esta pareja conlleva la concepción general de la sociedad y del universo, y que el estatuto del alma y del cuerpo en la persona humana constituye una ocasión privilegiada para abordar cuestiones de alcance muy general.

La Iglesia, cuerpo espiritual

Definir la imagen ideal de la persona humana como la articulación jerárquica y dinámica del alma y del cuerpo constituye un poderoso instrumento de representación social, en un mundo donde el clero, que se distingue justamente por su carácter espiritual, asume una posición dominante. Es significativo que la noción de "hombre espiritual", con la que designa san Pablo a todo cristiano inspirado por Dios (1 Corintios 2, 15), termina, en la época carolingia y sobre todo en los escritos de Alcuino, por designar específicamente a los clérigos. En cuanto a los reformadores de los siglos XI y XII, éstos hacen del versículo de san Pablo un principio jurídico que justifica la supremacía del papa, y precisan que son los hombres espirituales *(homines espirituales)* los que constituyen al conjunto del clero, en contraste con los laicos, a quienes se les califica como hombres seculares *(saeculares*

homines) (Yves Congar). En la sociedad medieval es imposible, en consecuencia, analizar la relación espiritual/corporal sin ver que es la imagen de la distinción entre clérigos y laicos: Hugo de san Víctor, como muchos otros autores, justifica de manera explícita la superioridad de los clérigos sobre los laicos, comparándola con la del alma sobre el cuerpo (la dualidad del alma y del cuerpo, homóloga a la del hombre y la mujer, legitima igualmente la relación social de dominación entre los sexos, no sin promover su necesaria colaboración y la armonía que debe instaurar el dominio benévolo —e inspirado en el amor a Dios— del hombre sobre la mujer). Como veremos en el próximo capítulo, el sistema de representación al que la reforma de los siglos XI y XII da su más extremo rigor define la condición de los clérigos por su rechazo al parentesco carnal y por proclamar su renuncia a cualquier forma de sexualidad. Dejando a los laicos la tarea de reproducir corporalmente a la sociedad, los clérigos se consagran a la reproducción espiritual de la sociedad mediante la aplicación de los sacramentos. La repartición de las tareas es clarísima, de modo que el gobierno del espíritu sobre el cuerpo aparece como el modelo de la autoridad de los clérigos sobre los laicos y el medio de redención para todos. En efecto, la sociedad en su conjunto sólo puede alcanzar la salvación si se deja guiar por su lado más espiritual, a saber, un clero sacralizado por haber renunciado a los lazos de la carne.

Para que el cuerpo glorioso funcione como modelo social, no solamente hace falta que haya jerarquía, sino también unidad. Ésta se asegura con la existencia de otro modelo, que conviene relacionar con el del cuerpo glorioso: la metáfora de origen paulino, que concibe a la Iglesia como un cuerpo cuyos miembros son los fieles y cuya cabeza es Cristo (I Corintios 11). En la época carolingia, con base en esto se designa a la Iglesia como *corpus Christi*, mientras que la expresión *corpus mysticum* aparece, por ejemplo, en la obra de Rabano Mauro, para designar a la hostia. Luego, hacia mediados del siglo XII, cuando la doctrina de la presencia real ya ha quedado bien establecida, un "curioso cruzamiento" semántico modifica el sentido de estas formulaciones, de modo que *corpus Christi* se refiere en adelante a la eucaristía y *corpus mysticum* a la Iglesia (Henri de Lubac). La imagen del "cuerpo místico" alude así a la Iglesia como comunidad y le confiere una fuerte cohesión, cualesquiera que sean las variantes a que se recurra. Así, Hugo de san Víctor hace de los laicos el lado izquierdo de este cuerpo, y de los clérigos el lado derecho (el más valorado), mientras que Gregorio Magno compara ya a los diferentes grupos sociales con los miembros y los órganos

corporales, cuya colaboración es indispensable. Juan de Salisbury (posteriormente obispo de Chartres) da, en su *Policraticus* (1159), una versión célebre de la metáfora organicista de la sociedad, que por lo general se considera una teoría del cuerpo político. Sin duda, el cuerpo que él describe es el reino, cuya cabeza es el rey, pero su propósito es tanto más compatible con las concepciones tradicionales de la Iglesia cuanto que el clero es el alma de ese cuerpo. Así, aun cuando dicha metáfora puede aplicarse a entidades más restringidas, la imagen de la Iglesia como cuerpo expresa la solidaridad que unifica a la comunidad de los cristianos, sin dejar de afirmar las jerarquías que la componen, y muy especialmente la supremacía del clero. Esto se hace muy evidente cuando Bonifacio VIII funda las exigencias teocráticas del papado en la noción del cuerpo místico, al decretar: "Por apremio de la fe, estamos obligados a creer y mantener que hay una sola y Santa Iglesia Católica y la misma Apostólica, y nosotros firmemente lo creemos y simplemente lo confesamos, y fuera de ella no hay salvación ni perdón de los pecados. Ella representa un solo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo, Dios" (bula *Unam sanctam* de 1302).

La metáfora de la Iglesia como cuerpo místico, donde entra en juego una vez más la ambigüedad entre institución y comunidad, aparece así como uno de los modelos que permiten pensar la unidad de la sociedad medieval bajo la conducción del clero. Se trata con toda evidencia de un cuerpo cuya naturaleza es muy singular, a la vez colectivo y espiritual (esto es lo que señala con suma claridad Simón de Tournai, maestro en teología en París durante la segunda mitad del siglo XIII, cuando afirma, al abordar una cuestión que preocupa a todos los teólogos de su tiempo, que "Cristo tiene dos cuerpos: el cuerpo material humano, que recibió de la Virgen, y el colegial espiritual, el colegio eclesiástico"). No está prohibido considerar que este cuerpo espiritual es homólogo a los cuerpos gloriosos, sin olvidar su equivalencia con figuras tan singulares como la Virgen y Cristo. Así, la relación bien ordenada del cuerpo y el alma que produce el cuerpo glorioso no define solamente la correcta jerarquía de clérigos y laicos, sino también su inclusión en el cuerpo colectivo que forma la cristiandad. Corresponde igualmente al estatuto mismo de la Iglesia, institución encarnada en la tierra de sus inmensas propiedades, comprometida totalmente con la organización de la sociedad de los hombres y provista de una materialidad ornamentaria cuya riqueza resplandece a la vista de todos, pero que no alcanza la legitimidad salvo por el principio espiritual que la anima y en cuyo nombre gobierna las almas y los cuerpos. La Iglesia, en su unidad institucional, ideológica

y litúrgica, puede definirse por lo tanto como un cuerpo espiritual que ordena el mundo material conforme a fines espirituales y celestiales.

La Iglesia también se piensa como imagen del cuerpo de la Virgen. El paralelismo tiene una gran eficacia, pues María es un cuerpo que engendra a otro cuerpo sin mancharse con el pecado y que, por medio de la carne, sirve a los más altos fines espirituales de la divinidad. Por ello Ambrosio de Milán y otros clérigos medievales que le siguen presentan el cuerpo virginal de María como la imagen de la pureza de la Iglesia, pureza que debe defenderse y mantenerse inmaculada en medio de las bajezas del mundo. Y así como María procrea virginalmente el cuerpo de Jesús, la Iglesia es la madre que reproduce el cuerpo social por la virtud del Espíritu. Pero si bien la correspondencia entre el cuerpo eclesial y el cuerpo virginal de María es de una eficacia extraordinaria, la equivalencia entre la Iglesia, como cuerpo, y Cristo es más importante aún. De hecho, la Encarnación por la cual el Hijo divino asume un cuerpo humano constituye otro modelo esencial para la Iglesia que, así como lo hace el cuerpo glorioso, permite articular lo corporal y lo espiritual.

La Encarnación, paradoja inestable y dinámica

La Encarnación se ha convertido, junto con la Trinidad, en uno de los puntos centrales de la doctrina cristiana. Se le atribuye a Orígenes († 254) ser uno de los primeros en hacer hincapié en la divinidad de Jesucristo que posteriormente promulgó como dogma el concilio de Nicea, en el año 325. No obstante, en el imperio de Constantino, la victoria del cristianismo parece ser la de un monoteísmo estricto, que rinde culto a un Dios Excelso que se manifiesta a través de diversos representantes terrenales, entre los cuales Cristo es el más eminente (Eusebio de Cesárea ve a Cristo como "una especie de prefecto del soberano supremo" [Peter Brown]). Una vez que se proclama el carácter plenamente divino de Jesús, las dificultades inherentes a la paradoja del dios-hombre generan muchos debates y condenas por herejía. ¿Cómo comprender la doble naturaleza de Cristo, quien debe ser a la vez plenamente Dios y totalmente hombre? ¿Cómo admitir que Cristo haya estado sometido por completo a la finitud de la especie humana y en particular a la muerte, sin atentar contra la plenitud infinita y eterna de su ser divino? Aquí, el riesgo no es atribuirle a Jesús más que una naturaleza humana y volverse culpable así de nestorianismo, doctrina condenada por el concilio

de Efesio en el año 431 (Nestorio, patriarca de Constantinopla de 428 a 431, juzga repugnante someter a Dios al deshonor de la condición humana y deshace la lógica de la Encarnación, separando radicalmente las dos naturalezas, divina y humana, de Cristo: según Nestorio, es sólo el hombre que nace de María y muere crucificado, de modo que el destino terrenal de Jesús no afecta su naturaleza divina). Pero, por el contrario, ¿cómo afirmar la plena divinidad de Cristo sin dejar de poner de manifiesto que sufrió todos los aspectos de la miseria humana y que murió ignominiosamente en la cruz? Aquí, el riesgo es privilegiar la naturaleza divina de Cristo, incluso reducir su destino terrenal a un juego de apariencias, y caer así en el monofisismo, que el concilio de Calcedonia condenará como herejía en 451 (es la doctrina que se desarrolló en el seno de la escuela de Alejandría y la cual afirma que la naturaleza de Cristo es *una*, a la vez divina y humana, inclusive más divina que humana).

Sin embargo, el debate resurge incesantemente, pues la ortodoxia cristológica no solamente impone que deben admitirse las dos naturalezas de Cristo, sino también reconocer entre ambas una unidad esencial y no sólo accidental. Todavía en el siglo XII, las modalidades de articulación de las dos naturalezas de Cristo suscitan muchas divergencias entre los teólogos. Con diversos episodios y debates se trata de fortalecer el equilibrio paradójico que supone la noción de la Encarnación. Por lo tanto, hay que descartar cualquier insistencia demasiado unilateral en la divinidad de Cristo, lo cual minimizaría su humanidad, y cualquier acento demasiado humano, que ocultaría, por lo menos en parte, su naturaleza divina, sin dejar de trabar lo más estrechamente posible ambas naturalezas. La meta fundamental de la ortodoxia cristológica consiste pues en articular de la manera más estrecha posible esos dos polos separados que son lo humano y lo divino, de acuerdo con una lógica que recuerda la del alma y el cuerpo en la persona humana. La Encarnación hace que se unan lo humano y lo divino, imágenes de lo corporal y lo espiritual, y constituye así un modelo privilegiado para pensar la Iglesia.

Con todo y la prolijidad de las argumentaciones teológicas, la cristología es pues uno de los medios que la sociedad cristiana emplea para elaborar las grandes cuestiones relacionadas con su funcionamiento y sus transformaciones. La evolución de la figura de Cristo, durante la Edad Media, puede considerarse por lo tanto un buen indicador de la dinámica del feudalismo. Sin salirse del campo de la ortodoxia, que impone pensar que Cristo es a la vez hombre y dios, estos dos aspectos pueden asociarse de acuerdo con

diferentes equilibrios, como lo muestra, entre otros ejemplos, la iconografía. Así, la imagen intemporal de Cristo que reina con toda majestad en su trono, dentro de su mandorla dorada, evidencia sobre todo su aspecto divino (representa además tanto al Padre, bajo la apariencia de Cristo, como al Hijo mismo [véase la foto IX.6]). Es de esta forma que se le representa particularmente durante la alta Edad Media. Sin embargo, no se olvida a la Encarnación, puesto que la figura de la Virgen con el Niño se difunde cada vez más desde el siglo VI; pero los episodios de la vida humana de Cristo y, en particular, los de su infancia, se representan poco. La iconografía de la crucifixión, que durante los siglos VI y VII sigue siendo aún incierta y en ocasiones es causa de escándalo, se impone poco a poco como tema capital, pero se duda todavía en mostrar a Cristo muerto. Muy a menudo se le representa con los ojos abiertos, y aun cuando puede aparecer excepcionalmente, a partir de la época carolingia, con los ojos cerrados, siempre conserva los pies bien plantados en su soporte y parece estar parado firmemente (véase la foto VIII.3). El carácter humillante del suplicio de la cruz se soslaya y la reticencia de mostrar a Cristo sometido por la muerte sigue siendo grande. Inclusive en la cruz debe prevalecer la gloria divina de Cristo, y su postura evoca sobre todo la victoria de Dios sobre la muerte y su triunfo salvador. El acento se pone en la potencia gloriosa de Cristo más que en las peripecias humanas de su destino terrenal. Probablemente, es la señal de que la Iglesia, pese a estar comprometida con su tiempo, todavía funda esencialmente sus valores en el desprecio del mundo y la fuga monástica.

Posteriormente, a partir del siglo XI, se produce un giro cuyas manifestaciones se dejan sentir cada vez más durante los siglos XII y XIII. Este movimiento es inseparable de la elaboración de la doctrina de la presencia real (véase el capítulo II de la segunda parte). Efectivamente, la eucaristía es entonces otro modelo de articulación de lo corporal y lo espiritual, que hace presente el verdadero cuerpo de Cristo en todos los lugares donde los cristianos celebran misa. Se llega a concebir de hecho la celebración eucarística como la reiteración de la Encarnación misma, pues Cristo asume un cuerpo en la hostia como antes en el seno de María. San Francisco afirma con toda claridad: "Cada día [el Hijo de Dios] se humilla como cuando llegó de los tronos reales al vientre de la Virgen; cada día viene a nosotros con humilde apariencia; cada día desciende al altar desde el seno del Padre, en las manos del sacerdote". Paralelamente, los temas asociados con la Encarnación se amplían de manera considerable. El aspecto humano de Cristo se exalta por la multiplicación de relatos sobre su infancia (numerosas tradi-

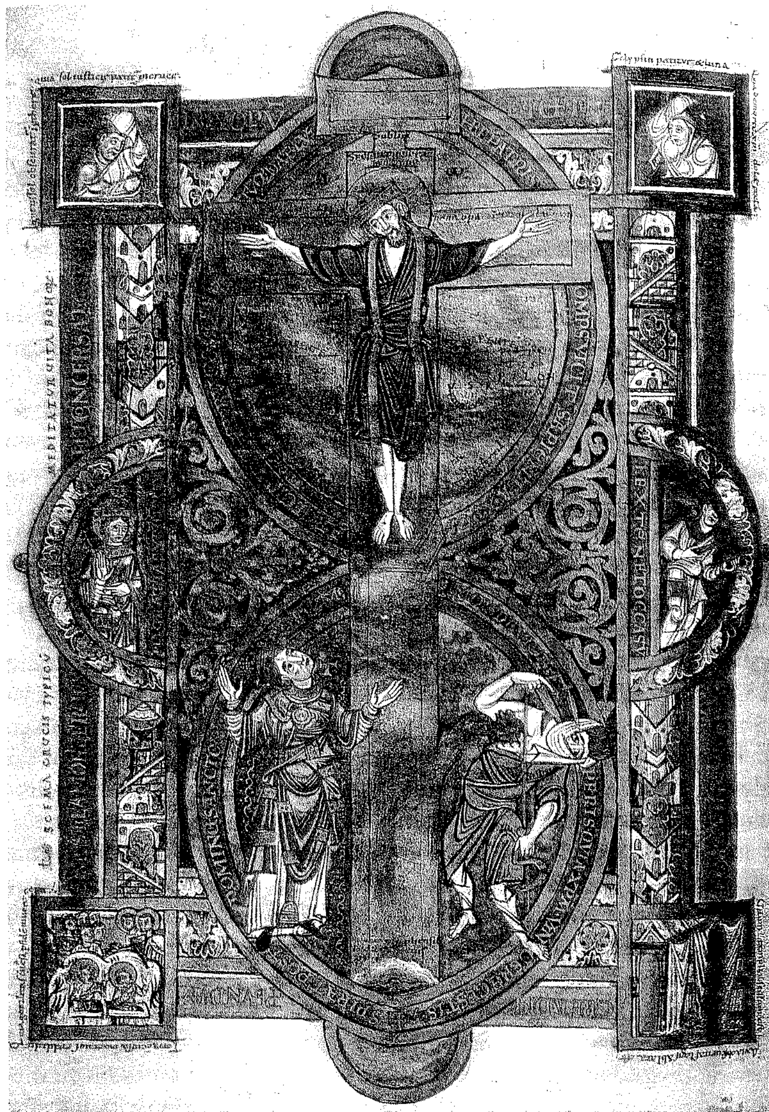


FOTO VIII.3. *Cristo en la cruz triunfa sobre la muerte (hacia 1020-1030 ; Evangeliario de la abadesa Uta, Munich, Staatsbibliothek, Clm. 13601, f. 3 v.).*

Cristo en la cruz está totalmente vestido y se mantiene con firmeza sobre sus pies, posados uno junto a otro, sobre su soporte. Sus brazos están extendidos horizontalmente; su cabeza está inclinada, pero sus ojos están bien abiertos. Se encuentra dentro de una mandorla de fondo dorado que subraya la gloria divina. Este tipo de representación de la crucifixión manifiesta la victoria del Redentor sobre la muerte, lo que se expresa aquí con singular claridad; en la parte

ciones apócrifas encuentran un lugar entre las concepciones aceptadas por los clérigos). Se amplifican considerablemente los ciclos iconográficos de la infancia y en ellos se advierte una insistencia en la relación sensible entre Cristo y su madre. La representación de la Virgen amamantando al niño aparece en el siglo XII, mientras que la evidenciación de la desnudez del niño —particularmente su sexo— atestigua la plenitud de la Encarnación.

Los ciclos de la Pasión también se enriquecen al detallar las pruebas que pasó Cristo (coronación de espinas, flagelación, escenas de escarnio, ascenso con la cruz a cuestas al calvario) y al multiplicar las imágenes de su muerte (además de la crucifixión, las escenas del descenso de la cruz y la sepultura se vuelven más frecuentes). Al pasar del siglo XII al XIII se produce una innovación que muestra los pies del crucificado fijados uno sobre otro por un solo clavo (en lugar de dos como antes): la nueva iconografía, al renunciar a la postura recta y digna que había prevalecido anteriormente obliga a representar las piernas de Cristo flexionadas y le inflige una torsión incómoda que, al irse acentuando progresivamente, hace que su cuerpo se doble bajo su propio peso. En resumen, a partir del siglo XIII, a Cristo se le obliga de manera cada vez más ostensible a padecer las consecuencias de su Encarnación: la muerte y la decadencia de un cuerpo que sufre y sangra. Sin embargo, nunca se olvida su carácter divino. La iconografía continúa celebrando con profusión la gloria intemporal y la majestad de Cristo. E incluso cuando es el Juez del último día, al mostrar su herida para indicar que es por su Encarnación y su Pasión que puede otorgar la salvación y la condenación, no se eclipsa en absoluto la referencia a su gloria divina. De hecho, aun en el caso de las representaciones de la Crucifixión, la oposición entre el Cristo que padece y el Cristo que triunfa no es una alternativa tajante. Siempre se asocian estos dos aspectos, aunque en proporciones variables, y la insistencia en el sufrimiento de la Pasión debe considerarse como una expresión del triunfo del Verbo encarnado.

La evolución que hemos observado indica solamente que, sin exceso ni ruptura, la divinidad de Cristo se da a conocer más que antes en su dimensión humana y encarnada, muestra de una nueva actitud de la Iglesia respecto al mundo. Aquí podría hablarse de un "cristianismo de encarnación" (André Vauchez), a condición de aclarar que esta expresión designaría sólo un cristianismo que *acentúa* fuertemente los aspectos relacionados con la encarnación, pues del mismo modo que Cristo no podría ser hombre si olvidara que es Dios, el mundo terrenal no puede en ningún caso ser un valor en sí en la cristiandad medieval. Lo que se advierte es la capacidad crecien-

te para asumir la dimensión humana de Cristo, con todo lo que eso supone de abatimiento, padecimiento y humillación. Ahora bien, esta aptitud para pensar la presencia de Cristo entre los hombres también significa la capacidad para valorar la dimensión material del mundo terrenal e incluirla enteramente en la lógica encarnacional que articula lo divino y lo humano, lo corporal y lo espiritual. Dicho de otro modo, la acentuación de la humanidad de Cristo no supone en absoluto un menoscabo de su divinidad. Contribuye, por el contrario, a exaltar una naturaleza divina que se ha mantenido intacta pese a todas las humillaciones y contingencias humanas a las que se expuso. En este proceso no hay más que un solo ganador: la dinámica encarnacional misma, que manifiesta su poder con mayor esplendor que nunca, desde el momento en que el peso acentuado de la humanidad logra fijarse sin ruptura a la divinidad todopoderosa. En eso puede verse una imagen ideal del triunfo de la Iglesia, una iglesia situada en el mundo y, sin embargo, sacralizada, una iglesia encarnada y, no obstante, esencialmente unida a la divinidad. Y mientras que la alta Edad Media no veía la salvación más que en la huida y el desprecio del mundo, la institución eclesial, una vez que llega a la cima de su poder, manifiesta su capacidad para asumir el mundo material, para hacerse cargo de él con el fin de transformarlo en una realidad espiritual y conducirlo hacia su destino celestial.

En los siglos XIV y XV, la dinámica encarnacional se amplifica aún más y asume entonces una fuerte connotación de sufrimiento. La insistencia en el Cristo muerto se acentúa al grado de buscar posturas cada vez más contorsionadas, que muestran la cabeza del crucificado cayendo hacia adelante y sus rasgos deformados por el dolor, así como heridas abiertas de las que fluye sangre en forma cada vez más copiosa (véase la foto VIII.4). Mediante la acumulación de tantos signos de una muerte atormentada, lo que se busca subrayar e incluso dramatizar es la intensidad del sacrificio al que consintió Dios. Esta evolución de la figura de Cristo profundiza aún más la lógica de la Encarnación y por lo tanto parece acorde a las necesidades de la institución eclesial, más aun si consideramos que estos temas hacen eco del crecimiento que conoce entonces la devoción eucarística (la sangre del crucificado es también la que brota de la hostia profanada por los judíos, prueba de la presencia real que exalta la fiesta de Corpus Christi, que se ha vuelto tan importante). No obstante, hay que preguntarse si esta evolución, en un periodo marcado por la omnipresencia de la muerte masiva, no se aleja del triunfo más equilibrado de los siglos XII y XIII. La Iglesia sin duda conserva su posición dominante, pero parecería que el dominio

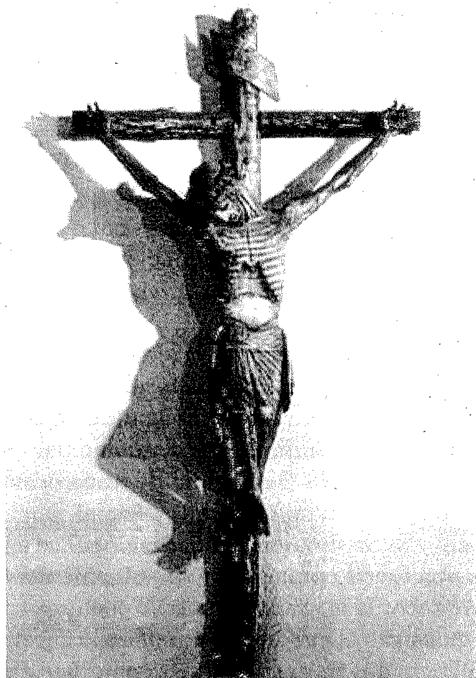


FOTO VIII.4. *Cristo padece la muerte en la cruz (hacia 1320, catedral de Perpiñán).*

Este gran crucifijo de madera muestra al Salvador sometido a una muerte dolorosa, para su mayor gloria. Su cabeza cae hacia adelante, con los rasgos tensos y los ojos cerrados. Un solo clavo fija sus pies, uno sobre otro, y el cuerpo se desploma por efecto de su propio peso, los brazos en diagonal y las rodillas dobladas. Resaltan las costillas, así como las venas de sus miembros descarnados. El sufrimiento de Cristo subraya la intensidad de su sacrificio redentor y, por lo tanto, el poder de una divinidad capaz de asumir semejante humillación. Es un llamado urgente a amarlo y a someterse a un Dios que se ha entregado voluntariamente a los ultrajes del destino humano.

del juego en adelante se habrá de mantener a expensas del aumento del suplicio, la inflación de la sangre vertida y la cuenta obsesiva de los sufrimientos padecidos.

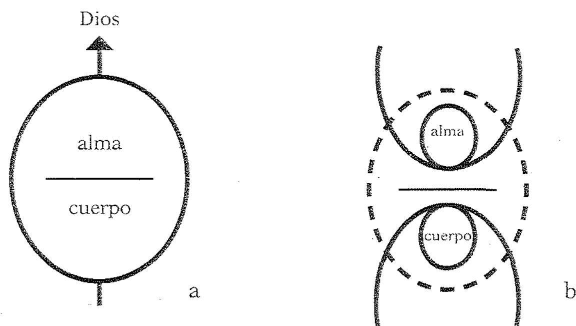
Una institución encarnada, fundada en valores espirituales

La representación de Cristo, por lo tanto, hace eco de la posición de la Iglesia en la sociedad. Se trate de Cristo o de la Iglesia, la cuestión central consiste en definir las modalidades precisas de articulación de lo humano y lo divino, de lo espiritual y lo corporal, en el seno de un sistema que, cualquiera que sea el equilibrio que adopte, se funda necesariamente en su conjunción. El problema que plantea esta articulación tiene dos sentidos: ¿cómo justificar la situación material de una institución cuya vocación es fundamentalmente espiritual?, y, por el contrario, ¿cómo hacer para que lo carnal se vuelva espiritual?, es decir, ¿cómo *espiritualizar lo corporal*? Es solamente en la medida en que hace prevalecer su capacidad para espiritualizar lo corporal y para promover la ascensión de lo humano hasta lo divino que la Iglesia, institución encarnada y basada en los valores espirituales, puede ser legítima. Los sacramentos que están en el núcleo de la misión de la Iglesia no tienen otro propósito que asegurar esta espiritualización de las realidades corporales. Así, el bautizo superpone un renacimiento espiritual al nacimiento carnal; ofrece al hombre de carne y hueso, que ha nacido con la mancha del pecado, la gracia divina y la promesa del paraíso celestial. Asimismo, la eucaristía, que desde entonces se concibe como el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo, alimenta el alma de los fieles y funda ritualmente su pertenencia al cuerpo espiritual que conforma la cristiandad. Finalmente, la evolución del matrimonio, que se convierte precisamente en el siglo XII en sacramento, muestra que no se trata en absoluto de abandonar a los laicos a la carne y al pecado: el matrimonio, sacralizado y poco a poco clericalizado, define el marco legítimo de la actividad reproductora y la integra en el seno de una alianza de tipo espiritual, que se concibe a imagen y semejanza de la unión de Cristo y la Iglesia. Lejos de abandonar al matrimonio al escarnio y al desprecio que suscitan las cosas carnales, el proceso que conduce a su rehabilitación como sacramento pretende asumir positivamente la reproducción sexual espiritualizando la alianza carnal.

Insistamos aún en un rasgo omnipresente del pensamiento clerical, que consiste en hacer de lo material la imagen de lo espiritual. Son inconta-

bles los textos que se esfuerzan en asociar estos dos planos, en hacer que se correspondan. Así sucede, por ejemplo, cuando el desplazamiento físico que supone una peregrinación se concibe al mismo tiempo como un progreso moral y espiritual hacia Dios (de igual modo, todos los gestos y rituales que promueve la Iglesia tienen validez en cuanto signos visibles de realidades invisibles y espirituales). Esta asociación de planos diferentes, susceptibles de pensarse el uno mediante el otro, podría parecer como un degradante contagio del espíritu por la materia. Pero, para los clérigos, la dinámica funciona en sentido contrario: se trata de descifrar la significación simbólica de las realidades terrenales, de alcanzar el sentido alegórico de los textos bíblicos tras su sentido literal; en suma, de elevarse de lo material a lo espiritual. Las imágenes de culto que se multiplican entonces en Occidente no se justifican de otro modo: un pedazo de madera o de piedra no tiene en sí virtud alguna, pero la imagen es legítima, puesto que su contemplación permite que el alma se eleve hasta las personas santas o divinas que representa (véase el capítulo VI). Este fenómeno de elevación indica que la asociación constante de lo espiritual y lo material que produce el pensamiento clerical no es pertinente salvo si la dinámica está orientada correctamente.

Es inútil multiplicar los ejemplos: ya se trate de la condición del clero, del matrimonio o de las imágenes, el esquema es el mismo, siempre fundado en la doble relación de distinción jerárquica y articulación dinámica de lo material y lo espiritual. Éste es un aspecto fundamental de la lógica de las representaciones en el seno de la Iglesia medieval. Las nociones opuestas de lo carnal y lo espiritual, lo divino y lo humano (y quizás también de lo sagrado y lo profano) no deben ni confundirse ni separarse (en el sentido de que se mantengan sin relación). Deben *distinguirse* estrictamente (en cuanto a sus naturalezas respectivas), *jerarquizarse* (a fin de que el más digno mande al menos digno) y *articularse* (es decir, ponerse en relación en el seno de una entidad unificada). Se trata de producir, en todas las ocasiones, una *articulación jerárquica* entre entidades que a la vez son distintas y se conjuntan en una unidad fuerte (véase las gráficas VIII.1 y VIII.2). Éste es el esquema de la persona humana que ya analizamos. Y ésta es también la imagen de la cristiandad, que se funda en una separación cada vez más estricta entre clérigos y laicos, pero que abarca sin embargo a estos dos grupos en un solo cuerpo, destinado a un fin único. En ambos casos, la articulación de las entidades contrarias debe ser estrictamente jerárquica y dinámica. Si bien la Encarnación es un *descenso* del principio divino, que se aloja en lo humano, también es la garantía de una *ascensión* que permite la redención



GRÁFICA VIII.1. a) *el cuerpo glorioso, modelo ideal de la persona cristiana;* b) *la concepción dualista de la persona.*

Iglesia
clérigos
laicos
Cuerpo glorioso
alma
cuerpo
Matrimonio
unión espiritual
reproducción sexual
Clero
misión espiritual sacramental
hombres y bienes
Imagen
prototipo divino
objeto material
Encarnación de Cristo
Dios
hombre

de la humanidad y eleva la materia de los cuerpos hasta las virtudes del alma. Asimismo, la Iglesia es una encarnación institucional de valores espirituales, y por ello es el agente de una espiritualización de las realidades mundanas y el instrumento indispensable del avance de los hombres hacia su salvación.

UNA MÁQUINA PARA ESPIRITUALIZAR, ENTRE DESVIACIONES Y AFIRMACIONES

Peligros en los extremos: separación dualista y mezclas inapropiadas

Esta articulación jerárquica de entidades distintas, que se advierte en el núcleo de la lógica eclesial, no se impone sin cuestionamientos ni resistencias. Se mantiene efectivamente en un equilibrio inestable, que puede romperse de dos formas opuestas: sea porque prevalezca una completa separación entre entidades contrarias, sea porque éstas se mezclen demasiado a riesgo de confundirse y, sobre todo, de provocar una contaminación del principio más eminente. Como hemos visto, muchas herejías atacan en el primero de estos frentes: el dualismo cátaro rechaza toda asociación entre lo espiritual y lo material, pretendiendo separarlos absolutamente y cuestionando así de la manera más radical la lógica eclesial. Los cátaros la toman contra un clero desvirtuado por sus riquezas materiales y que transige con el mundo, condenando numerosas prácticas como el matrimonio y el culto a las imágenes, negando igualmente la presencia real y la resurrección de los cuerpos. Afirmar que el espíritu sólo puede salvarse si se separa del cuerpo y que cualquier alianza con la materia es necesariamente una corrupción significa minar los fundamentos de la institución eclesial y de la sociedad medieval en su conjunto. Por el contrario, al reforzar su propia lógica a través de su lucha victoriosa contra las herejías, la Iglesia aparece cada vez más como una inmensa máquina para espiritualizar lo corporal, para conducir al mundo terrenal hacia su fin celestial. Y la homología de estas estructuras —la Encarnación, la posición del clero, los sacramentos, las imágenes, la concepción de la persona— queda confirmada perfectamente por el hecho de que las cuestionen conjuntamente las herejías que, entre los siglos XI y XIII, atacan el dominio de la Iglesia católica.

En el otro frente, toda confusión demasiado pronunciada entre lo material y lo espiritual corre el riesgo de poner en peligro la posición de la Igle-

sia, la cual se basa en la estricta distinción de estos términos. Durante los siglos XI y XII, la lucha contra semejantes mezcolanzas mantiene muy ocupados a los clérigos, pues tienen que defender la "libertad" de la Iglesia y su pureza, rechazando la intrusión de los laicos en los asuntos del clero, quitándoles a los señores feudales el control de las iglesias rurales e imponiéndoles a los prelados un celibato que los aleje de la corrupción carnal. No obstante, el anticlericalismo, que se manifiesta abiertamente durante los episodios de la reforma gregoriana y que siempre está presto a resurgir para denunciar la riqueza excesiva de los clérigos, sus intereses materiales y sus hábitos poco afines a su vocación, no hace más que intensificar la exigencia que la Iglesia misma ha hecho suya. Esto quiere decir que el límite entre la articulación legítima de lo corporal y lo espiritual, y su confusión indigna, es tan sutil como inestable y está sujeta a cuestionamiento. Eso que la Iglesia hace valer como un equilibrio positivo siempre es susceptible de denunciarse —sea por la crítica anticlerical de los laicos, sea por los grupos clericales que fundan su prestigio en una exigencia más ascética—, como un compromiso degradante con el mundo y con la materia. La justa articulación de lo corporal y lo espiritual es objeto, por lo tanto, de conflictos que resurgen sin cesar: esto no tiene nada de sorprendente, pues es el orden legítimo de la sociedad el que ahí se define.

Sin embargo, hagamos una precisión de vocabulario para aclarar este aspecto importante. La oposición básica se da entre lo corporal *(corpus, caro)* y lo espiritual *(spiritus, anima)*, pero es solamente su modo de articulación (o de separación) el que produce valores positivos o negativos: si el cuerpo se abandona a sí mismo o si domina al espíritu, vence el mal y uno se hunde en lo carnal *(carnalis)*; si el espíritu se impone al cuerpo, triunfa el bien y se tienen realidades espirituales, quizás hasta un cuerpo espiritual *(corpus spirituale)*. Los *spiritualia*, parte integral de este último conjunto, designan todo lo que tiene que ver con la Iglesia, sus poderes sacramentales, su jurisdicción y sus bienes materiales. Se oponen a los *temporalia*, los poderes y bienes que pueden asumir los laicos (aunque también pueden hacerlo las autoridades eclesiásticas) y que no necesariamente son condenables, pero que sí son, de todas formas, incapaces de alcanzar por sí solos un fin espiritual y, por lo tanto, tienen que aceptar la preeminencia de los *spiritualia*. Por consiguiente, el aspecto determinante es la orientación que se da a la articulación de lo espiritual y lo corporal: la sumisión del alma al cuerpo y la intrusión de los laicos en los *spiritualia* producen una mancha infamante, mientras que la intervención de los clérigos en los asuntos de

los laicos (por ejemplo, el matrimonio) es portadora de purificación y espiritualización. Es por ello que pueden existir bienes materiales calificados de *spiritualia* y, de manera más general, cuerpos espirituales, comenzando por la Iglesia misma.

Esta acertada articulación de lo corporal y lo espiritual supone en primer lugar su clara separación. Toda idea de mezcla entre estos polos opuestos resulta por lo tanto un obstáculo. Ahora bien, es posible advertir indicios de esto en ciertas concepciones del alma. La idea de que ésta, en vez de ser enteramente espiritual, posee cierta corporeidad no es totalmente ajena al pensamiento de la Iglesia. La profesó en particular Tertuliano en el siglo II, y luego la adoptaron ciertos clérigos de los siglos V y VI, antes de que la desmintieran teólogos posteriores. Aparte del argumento de que sólo Dios es totalmente inmaterial, la cuestión a la que ya aludimos del castigo infernal es un buen motivo para desarrollar semejantes concepciones: en efecto, ¿cómo admitir que el alma separada pueda sufrir el efecto del fuego del infierno sin pensar que posee alguna forma de corporeidad? Pero como vimos en el capítulo anterior, esa dificultad se resolvió y, así, se eliminó la necesidad de recurrir a la idea de cierta corporeidad del alma. Son sobre todo las concepciones laicas las que suelen distanciarse de la doctrina de la Iglesia, sin que por ello le parezcan necesariamente inaceptables a ésta. De hecho, dichas concepciones suelen hacer del alma un doble que posee cierta realidad parcialmente física. En este universo, calificado a veces de folclórico, todo lo que concierne al alma tiene que encarnarse en gestos o hechos materialmente comprobables, como cuando se quita una teja del techo de la casa de un moribundo para facilitar la partida de su alma, o también cuando la aparición de un espectro deja una marca física en el cuerpo del visionario. Testimonios como éstos no son por lo demás propios de los laicos y abundan en los relatos transmitidos por los clérigos. Por ejemplo, Jacques de Vitry y Esteban de Borbón relatan cómo una gota de sudor de un alma condenada, que llega desde el infierno, perfora la mano del visionario. Aun cuando deben tenerse en cuenta otros elementos, aquí se aprecia cómo la necesidad de dar mayor fuerza a los rituales y las creencias incita a conferir cierta corporeidad a los seres espirituales.

Los habitantes de Montaillou, quienes comparten la idea de un vagabundeo de las almas entre los vivos, recomiendan a estos últimos que no caminen con los brazos separados para no "tirar" a algún alma en pena (Emmanuel Le Roy Ladurie). Aquí, falta una doble separación: las almas no se encuentran en un lugar especial, separadas de los vivos, como exige la

doctrina de la Iglesia; en consecuencia, lo espiritual se ubica en el campo material, a tal grado que las almas son susceptibles de ser afectadas "físicamente" por las acciones de los hombres de carne y hueso. Aquí tenemos un ejemplo particularmente claro de mezcla sin separación entre lo espiritual y lo material. Cuando tales infracciones se limitan a creencias o costumbres puntuales, la Iglesia las tolera; pero el caso de Montaillou, refugio apartado donde los restos de la herejía cátara se entremezclan con concepciones folclóricas que no se sometieron adecuadamente a los moldes clericales, muestra que tales infracciones corren el riesgo de afectar aspectos importantes de la organización social, como sucede en este caso con el monopolio de la mediación entre los vivos y los muertos que la Iglesia pretende mantener (los aldeanos en efecto otorgan a ciertos laicos, que califican de "*armiers*" la capacidad de establecer comunicación con los difuntos).

Encarnación de lo espiritual y espiritualización de lo corporal

Por otro lado, la Iglesia tiene que luchar contra interpretaciones erróneas de las representaciones que ella misma difunde, y en particular contra la tendencia a interpretar corporalmente realidades que son más bien espirituales. El paradigma de esta percepción laica es la reacción de Francisco de Asís cuando a éste, a punto de convertirse, el Cristo de San Damiano le manda reconstruir su iglesia. El entusiasta visionario se pone entonces a rehacer la capilla, antes de comprender que el mensaje de Cristo se refiere a un sentido eminentemente más espiritual de la "Iglesia": puesta en escena de lo que la élite considera como la ingenuidad laica, la cual no puede ir más allá de una lectura en sentido literal, mientras que la ciencia clerical reivindica el arte de descifrar los símbolos y descubrir, a través de las apariencias sensibles, las significaciones más espirituales. Guiberto de Nogent enfrenta una tendencia del mismo tipo, pero aplicada esta vez a la naturaleza del alma, cuando se burla de quienes creen que el alma posee un cuerpo, so pretexto de que las imágenes la representan como un niñito desnudo. Sin embargo, es preciso reconocer que la Iglesia favorece estos deslizamientos al optar sin reservas por la imagen somatomorfa del alma, a la que dota de todas las apariencias de un cuerpo. Sin duda, para decirlo con propiedad, la imagen nada dice de la naturaleza sustancial del alma, y podemos admitir que muestra, de acuerdo con la definición agustiniana, una realidad espiri-

tual dotada de una semejanza corporal. Pero aun así la imagen se presta fácilmente a una lectura que tiende a corporeizar lo espiritual. El arte de los siglos XIV y XV acentúa aun más la dificultad, dando forma con frecuencia a un verdadero retrato del alma, doble perfectamente individualizado del cuerpo que habita. En el caso de Judas, el retrato no es precisamente halagador: la nariz curva indica sin lugar a dudas un alma judía y la exhibición de su sexo subraya la bajeza carnal del traidor (véase la foto VIII.5).

Inclusive la imagen del alma de un santo tan glorioso como Tomás de Aquino puede adquirir una corporeidad sorprendente, al grado de que lejos de elevarse por sí misma como un cuerpo aéreo, tiene necesidad del sostén muy físico de san Pedro y san Pablo para separarse de la gravedad terrestre y alcanzar el paraíso celestial (véase la foto VIII.6). ¿Por qué insiste tanto la iconografía en la corporeidad aparente del alma —en contraposición a los esfuerzos teológicos de aquél a quien se llama el Doctor Angélico—? No resulta imposible explicarlo en el marco de la lógica eclesial, que se dedica a establecer correspondencias entre lo espiritual y lo corporal, y se muestra incluso perfectamente capaz de expresar lo espiritual en términos materiales, siempre que este descenso lo justifique finalmente una dinámica ascendente. Pero también hay que subrayar que esta representación aparece en una región de Italia central que dominaban entonces los condes de Aquino, descendientes de los padres de santo Tomás, que se apoderan de su culto como si fuera un asunto de familia. Allí, Tomás de Aquino es menos un doctor de la Iglesia universal que un prójimo, un ser familiar, arraigado en su tierra natal. No se excluye por lo tanto que el peso de los intereses de su parentesco y de la recuperación laica del santo hayan contribuido a "corporeizar" el alma de Tomás. La tendencia a encarnar lo espiritual aparece así a la vez como uno de los componentes de la lógica del sistema eclesial y como resultado de su conciliación con los intereses y las representaciones de los laicos.

De manera más general, la posición de la aristocracia laica introduce un factor de tensión notable. Ciertamente, una vez transcurrido el periodo de conflictos violentos, concernientes muy particularmente a las reglas del matrimonio, la ideología clerical penetra y estructura en buena parte al grupo nobiliario (véase el capítulo II de la primera parte). La afirmación del *fin'amors* es un ejemplo, a propósito del cual ya mencioné el análisis de Anita Guerreau-Jalabert. Siendo la reivindicación de un arte refinado del amor, el *fin'amors* es un medio para distinguirse de los pecheros, que están condenados a amar vulgarmente. Pero, al promover la sublimación del deseo y la suspensión (al menos temporal) de la consumación sexual, el



FOTO VIII.5. *La muerte ignominiosa de Judas (finales del siglo* XV*, fresco de Giovanni Canavesio, Notre Dame des Fontaines, La Brigue).*

El Nuevo Testamento relata que Judas se cuelga después de su traición y que su vientre revienta. Pero es la iconografía la que juzga que su alma no es digna de salirle por la boca (en otro contexto totalmente diferente, en el siglo XIII el poeta Rutebeuf, en su sátira de las clases populares, dice que el alma de un villano no le sale por la boca, sino por el ano, como flatulencia apestosa que hace huir al mismísimo demonio). Aquí, un demonio que tiene, como es frecuente en la iconografía del siglo XV, otro rostro en el vientre, le arranca el alma a Judas de sus vís-



FOTO VIII.6. *El alma de santo Tomás de Aquino es llevada al cielo por san Pedro y san Pablo (hacia 1420, frescos de Santa María del Piano en Loreto Aprutino, Abrucia).*

En un amplio ciclo pictórico dedicado a santo Tomás (muerto en 1274) y encomendado por su pariente el conde Francisco II de Aquino, la ascensión del alma tiene lugar entre las honras fúnebres y el entierro. En la imagen se acumulan singularidades iconográficas. Efectivamente, al alma está dotada de una corporeidad notablemente redondeada y, en vez de elevarse por sí misma como un cuerpo aéreo, es objeto de una asombrosa manipulación física: san Pedro y san Pablo tienen que ayudarla, apoyándola y empujándola por las nalgas, para poder arrancarla de la gravedad y levantarla hasta el abrazo que le ofrece Cristo, quien sale de la mandorla celeste para recibirla.

fin'amors reproduce a su manera los valores clericales. Es en efecto por su carácter más elevado y más espiritual que puede constituir un medio de distinción y de legitimación de la aristocracia. Por lo tanto, volvemos a encontrar, en la literatura y la cultura corteses la lógica de la articulación de lo espiritual y lo corporal, y sobre todo el principio de la espiritualización de las realidades corporales, propios de la ideología clerical. Pero si el *fin'amors* es una espiritualización del amor y si el ciclo del Santo Grial confiere un ideal espiritual a la caballería, no por eso desaparece toda tensión con el clero. En efecto, la aristocracia retoma la regla de la superioridad de lo espiritual sobre lo carnal, pero la interpreta a su favor y se afirma ella misma como una encarnación de los valores espirituales, independientemente de la mediación de los clérigos.

Pueden hacerse observaciones similares a propósito de las hadas que aparecen en la literatura cortés (Anita Guerreau-Jalabert). Asociadas con los bosques y con los espacios exteriores, las hadas se caracterizan por su extraordinaria belleza y poderes mágicos que las sustraen de las restricciones del espacio y el tiempo. Son a la vez buenas cristianas, que asisten a misa, y perfectas damas cortesanas, amigas y parientes de valientes caballeros. Se trata pues de personajes eminentemente positivos, que expresan el ideal de la aristocracia laica, sin dejar de tomar en cuenta los preceptos eclesiásticos. De nuevo encontramos allí la lógica de la articulación de lo espiritual (en particular las virtudes y los poderes sobrenaturales) y lo corporal (sobre todo la belleza física). En resumen, la cultura cortesana no niega la superioridad de los valores espirituales proclamados por la Iglesia, y por lo tanto se sitúa en el marco de las estructuras fundamentales de la sociedad cristiana. Sin embargo, cuestiona el poder eclesiástico, reformulando esos mismos valores en su favor y poniendo en escena valores espirituales que no encarnan los clérigos, sino la aristocracia misma o las figuras imaginarias que la representan. Mediante la espiritualización de sus propósitos y la constitución de una forma propia de lo sobrenatural, la nobleza promueve la legitimidad de su dominación y reivindica cierta autonomía respecto al clero.

En suma, la institución eclesial se afirma en medio de fuertes tensiones que la exponen a la crítica en dos vertientes. Por un lado, enfrenta periódicamente posturas más espirituales que las que ella misma llega a asumir. Por lo tanto, debe combatir aquellas a las que empuja hacia la herejía y moderar las que conserva en su seno. Pero siempre tiene que desconfiar de quienes reivindican un estado espiritual perfectamente puro (y que, pronto,

con John Wyclif, pretenden hacer que prevalezca la Iglesia de los predestinados sobre la Iglesia institucionalizada, encarnación del Anticristo), por no mencionar a quienes pretenden hablar en nombre del Espíritu (como los discípulos radicales de Joaquín de Fiore). Si el Espíritu inspira directamente al devoto y si éste por sí solo alcanza el estado espiritual, ¿para que sirve entonces la Iglesia? La institución se funda en valores espirituales, pero el exceso de espíritu amenaza a la institución. Digámoslo una vez más, ésta se piensa como un *cuerpo espiritual*, es decir también como una encarnación de valores espirituales. El riesgo inverso es una atenuación o desviación de la dualidad espiritual/corporal. Éste lleva en sí el germen de un cuestionamiento a la posición *separada* que pretenden los clérigos, así como a su monopolio de la mediación entre los hombres y Dios. Por lo tanto, se trata de dos ataques inversos, pero que coinciden en su cuestionamiento común de la institución eclesial. No se podría señalar de mejor forma que la Iglesia-institución se funda en una delicada conjunción de lo corporal y lo espiritual, y más aún en una doble dinámica, correctamente ordenada, de encarnación de lo espiritual y de espiritualización de lo corporal.

Una eficacia creciente, pero cada vez más forzada

La evolución de las modalidades de articulación de lo espiritual y lo carnal tiene que restituirse ahora con mayor nitidez. En efecto, el modelo antroposocial fundado en la *articulación jerarquizada de entidades separadas* posee una gran plasticidad y una capacidad dinámica notable. De hecho, conviene precisar que al relacionar las concepciones medievales de la persona con un principio de dualidad no dualista no se busca en absoluto encerrarlas en una doctrina única: esta formulación abre por el contrario una amplia gama de posibilidades y toda la historia de la antropología medieval consiste en desplazamientos dentro de este vasto campo. Este proceso se va abriendo camino a través de muchas desviaciones y contradicciones. En los primeros siglos del cristianismo, los acentos dualistas más rígidos, muy marcados en san Pablo, se rigen en una lógica de ruptura con la sociedad romana. Posteriormente, Agustín, entre otros, promueve una transformación doctrinal radical, que impone el cambio de posición del cristianismo, de un mensaje de ruptura a una asociación estrecha con el Imperio. Esta mutación se realiza en un doble movimiento. La nueva teología del pecado reduce los alcances del libre albedrío y rebaja la naturaleza humana, hacien-

do de la institución eclesial la mediadora indispensable para beneficiarse de la gracia divina y obtener la salvación. Al mismo tiempo, al rechazo total del orden carnal lo sucede si no ciertamente su rehabilitación al menos su integración en el orden legítimo del mundo. La interpretación carnal de la resurrección del cuerpo, impuesta por Agustín, es un indicio notable, como también lo es su lectura de la vida en el Edén, que admite el ejercicio de una sexualidad paradisiaca antes de la Caída y contribuye así a esbozar la legitimidad del matrimonio humano. Este giro más corporal que adquiere la teología occidental responde a las necesidades de una Iglesia que se encarna y dedica a organizar a la sociedad terrenal. En efecto, legitimar la existencia de la Iglesia como institución supone justificar teológicamente el papel de los cuerpos en la obra divina. Toda la fuerza del pensamiento de Agustín radica en que ofrece un espacio de legitimidad a los cuerpos (esto contra los maniqueos), sin dejar de acentuar el peso del pecado y hacer más arduo el esfuerzo que debe realizarse contra las amenazas de la carne (esto contra los pelagios). Sostener los términos de esta contradicción tenía sus dificultades, sobre todo porque ponía a Agustín entre el fuego cruzado de adversarios cuyas posturas eran en sí contrarias (los maniqueos lo acusaban de pelagismo y los pelagios de maniqueísmo). Por lo menos, es Agustín quien enlaza, con tanta brillantez como dificultades, la lógica que permite salvar lo corporal espiritualizándolo.

Aunque no se niega esta lógica, durante la alta Edad Media y en parte también hasta el siglo XII, se observa una presencia masiva de concepciones ascéticas y monásticas que ensalzan la huida del mundo. Los acentos dualistas de inspiración neoplatónica y paulina pueden pesar bastante, como en el caso de Gregorio Magno, aunque siempre los bloquea un movimiento antidualista cuyo vigor al parecer tiende a reforzarse. Si bien los teólogos carolingios logran que la herencia agustiniana fructifique y preparan bastantes desarrollos posteriores, las transformaciones de los siglos XI a XIII permiten dar todo su lustre a la dinámica de articulación de lo espiritual y lo corporal. La refundación eclesial se esfuerza en distinguir claramente lo espiritual y lo carnal, con la intención de liberar a lo espiritual de la intervención creciente de los laicos. Pero se dedica sobre todo a articularlos jerárquicamente, de donde resulta un rebase del dualismo, que con mucha frecuencia se logra a costa de una lucha cuerpo a cuerpo textual o figurativa con los enunciados paulinos. Este proceso, que ya se había iniciado anteriormente, se confirma en los siglos XII y XIII y alcanza su expresión cabal con Tomás de Aquino. Si la Iglesia de este periodo realiza ásperos combates

para separar lo espiritual y lo carnal, una vez que se distinguen con claridad y se jerarquizan correctamente esos dos principios, es posible aceptar y valorar el principio corporal, de lo cual resulta una atención renovada en la Encarnación de Cristo y en el mundo creado. A principios del siglo XIII, el *Cántico del hermano Sol y de todas las criaturas* exalta la belleza de los astros y los cuatro elementos: "Loado seas Tú, Señor, con todas las criaturas, especialmente el maese hermano Sol, por quien nos das el día, la luz; él es bello, radiante, de gran esplendor, y de ti, el Muy Excelso, nos ofrece el símbolo". Como se aprecia, la alabanza de la Creación sigue sin disociarse de la del Creador, y a la naturaleza no se la valora sino en la medida en que permite acceder a Dios (hay que recordar también que el singular regocijo de Francisco es inseparable de la elección de la penitencia más extrema).

Una dinámica como ésta permite asumir incluso el amor terrenal. Ya lo habían intentado, después de sus lamentables desgracias, Eloísa y Abelardo. Hacia 1130, la amante, convertida entonces en abadesa, le escribe a su amado de siempre, quien se ha convertido en monje después de su castración, que él es "su único después de Cristo, su único en Cristo". El amor divino debe prevalecer, pero una vez reconocido esto, puede asumirse el amor por un hombre hasta confundirse con el amor por Dios. Más de un siglo y medio después, Dante da una amplitud mayor a esta espiritualización del amor. En la *Divina comedia*, Beatriz, la mujer de carne y hueso que él ha amado, se convierte en "una figura o encarnación de la revelación" que lo orienta en el paraíso, hacia la visión de Dios (Eric Auerbach). Es además notable que Virgilio le sirva al principio de guía, a través del infierno y el purgatorio. El admirado poeta es la consumación de "la plenitud de las perfecciones de este mundo", que a través de él conocen una extraordinaria valorización. Sin embargo, ésta enfrenta una limitación: Virgilio, que no dejó de ser pagano pese a sus premoniciones, tiene que abandonar a Dante en el umbral del reino celestial y cede entonces su lugar a la belleza de Beatriz.

Todos estos rasgos no son muestra de una supuesta laicización o de una autonomización de la cultura profana que hayan hecho retroceder el predominio de los valores cristianos. Por el contrario, marcan una etapa suplementaria en la dinámica de articulación de lo espiritual y lo corporal, capaz de asumir aun más que antes las realidades del mundo material. Así, mientras que la iglesia románica parece ser la imagen de una Jerusalén celestial fortificada que se protege del mundo, la iglesia gótica tiende, por la dinámica ascendente de las bóvedas y la omnipresencia de la luz, a la espirituali-

zación de la arquitectura, dando testimonio al mismo tiempo de un mayor reconocimiento del mundo y de las apariencias sensibles de los cuerpos y la naturaleza. Si consideráramos el modelo antroposocial analizado anteriormente (véase la gráfica VIII.2) como una especie de "ascensor simbólico", sugeriríamos que éste muestra su eficacia en la medida misma en que es capaz de alzar cargas más pesadas. Es así como permite una mejor apreciación del mundo terrenal, susceptible de satisfacer a los laicos y que responde ocasionalmente a sus presiones, sin por ello cuestionar la preeminencia de los valores espirituales que afirman los clérigos. Esta lógica, que se manifiesta de forma notable en la concepción de los cuerpos gloriosos, demuestra que una realidad material puede ubicarse del lado de lo espiritual: así sucede, en primer lugar, con la Iglesia misma, cuyas posesiones se consideran como *spiritualia*.

La oposición de lo carnal y lo espiritual se disocia, por lo tanto, de la dualidad del cuerpo y del alma, pues es fundamentalmente relacional y dinámica: es espiritual todo conjunto en cuyo seno el principio espiritual ejerce un gobierno firme sobre los cuerpos; es carnal toda articulación en la cual no se respeta este dominio de lo espiritual. Eso caracteriza a cualquier orden espiritual, así como a la Encarnación, la cual es la matriz fundamental: no es posible negar la materialidad de los cuerpos, sino que ésta debe integrarse en un proceso de espiritualización y de elevación que la vuelva positiva. Tal es la justificación de la Iglesia, institución ostensiblemente encarnada y que, sin embargo, no puede reivindicar más que una vocación espiritual. Por esto la Iglesia puede definirse como una vasta máquina para espiritualizar lo corporal: al asumir crecientemente el mundo y las realidades terrenales, a fuerza de extender en éstas el imperio del principio espiritual, demuestra que su mecánica redentora tiene más eficacia que nunca.

Como dijimos, este proceso no deja de ser cuestionado, sobre todo por las tendencias rigoristas presentes en el seno de la Iglesia o que ésta descarta como herejías. Cuanto más se acentúa la dinámica de integración de lo corporal, mayor es el riesgo de que se genere la crítica. Así, entre los siglos XIV y XVI, la Iglesia refuerza su dominio sobre la sociedad, pero a costa de tensiones crecientes, que aumentan su fragilidad e incluso conducen a rupturas violentas (como lo son las Reformas protestantes). Posteriormente, más allá del periodo que este libro examina, parece que las disyunciones entre lo carnal y lo espiritual empiezan a predominar paulatinamente, hasta el momento en que el dualismo encuentra con Descartes una formulación radical, que ha pesado mucho en la conciencia occidental. Por lo tanto, la Edad

Media central, época de la Iglesia triunfante, quizás haya sido el periodo menos dualista de la historia del cristianismo, el que más capacidad tenía para concebir la unidad de la persona (que las concepciones modernas nos restituyen de otra forma) —y esto porque ese modelo era entonces el más pertinente para pensar el cuerpo social y eclesial, tanto en sus tajantes jerarquías como en su utopía comunitaria—.

Conclusión: las ambivalencias de la persona cristiana. Mostrar que las representaciones medievales de la persona son menos simples y menos dualistas de lo que con frecuencia se cree no atenúa de ningún modo su diferencia con las concepciones no cristianas. Si en las religiones politeístas en general, e incluso en las concepciones tradicionales de los mayas tzeltales, "la representación de la persona da testimonio de una relación recíproca con el mundo y un destino compartido con otros seres" (Pedro Pitarch), esta doble interrelación con el entorno y con el grupo se eclipsa en el cristianismo en favor de un vínculo privilegiado entre el alma y Dios. Por lo tanto, no es sorprendente que la concepción cristiana de la persona, unificada e individualizada mediante su relación con Dios, sea uno de los aspectos que a los clérigos más les costó imponer, en particular durante la evangelización del Nuevo Mundo. Esta relación entre la persona y el Dios cristiano generalmente se ha considerado una de las vías por las cuales avanza el proceso de individuación cristiana, desde las *Confesiones* de Agustín, quien se descubre como sujeto en el sombrío espejo que Dios le tiende a su alma, hasta la generalización de la preocupación íntima por uno mismo que la Iglesia impone desde el siglo XIII con la obligación de la confesión anual. Sin embargo, si la autobiografía y el examen de conciencia permiten desarrollar diversas formas de experiencia de sí mismo, al grado de hacer del "yo" el sujeto y el objeto de una exploración casi interminable, aún no ha llegado el tiempo de proclamar el nacimiento del "individuo". Efectivamente, no es posible que el cristiano se piense como principio soberano de este conocimiento reflexivo y no puede por medio de éste conocerse más que como hombre creado a imagen y semejanza de Dios y como pecador que corrompe esta imagen en la disimilitud. La constitución misma de la persona humana lleva la marca de este sello divino, que exalta aun más a cada "yo" que lo devuelve a él: si el cuerpo es obra de los padres, el alma es obra de Dios; y si la teoría de la infusión individualiza el momento en que se crea cada alma, es para recordar mejor, en ese instante crucial, el papel determinante de la Trinidad. Impuesto en cada

ser, el sello divino reproduce indefinidamente lo idéntico, de tal suerte que la relación de individuación entre la persona y Dios es profundamente ambigua: acentúa el carácter impersonal de todas las almas, unidas por semejanza común con Dios, y parece reforzar la afirmación de la comunidad eclesial. Por otra parte, el vínculo entre el alma y Dios lo mediatizan fuertemente los clérigos al proclamarse "médicos del alma" y especialistas obligados de esta relación.

De hecho, en la Edad Media sería muy difícil concebir a la persona independientemente de los grupos y las comunidades en cuyo seno vive (parentesco carnal y espiritual, lazos de vasallaje, clanes y alianzas, vecindad, comunidad aldeana o urbana, cofradía, corporación y oficio, parroquia, orden religiosa, cristiandad, etc.). El destierro equivale a una muerte social, lo cual confirma que el ser no podría existir —salvo excepcionalmente— fuera de la red de relaciones tejida en torno a él. Como dice incluso Nicolás Oresme, traductor de Aristóteles en el siglo XIV, "un hombre solo no podría vivir sin la ayuda de una gran multitud". La afirmación de lo individual, de la cual el arte del retrato y el nominalismo radical de Guillermo de Ockham parecen ser dos manifestaciones innovadoras a principios del siglo XIV (véase el capítulo X), está circunscrita así estrictamente por la larga permanencia de las estructuras comunitarias y corporativas y por la afirmación del vínculo indispensable entre el individuo y su entorno social. Por lo tanto, no está de más insistir nuevamente en la equivalencia entre la persona cristiana y la Iglesia, no sólo porque la dualidad del cuerpo y el alma remite a la separación de clérigos y laicos, sino sobre todo porque la dinámica de articulación que conduce a la realización del cuerpo glorioso de los elegidos es la que anima a toda la organización eclesial de la sociedad.

Para terminar, hay que subrayar el alcance de la redención del cuerpo glorioso y de la asunción divina del hombre. Esta elevación de la criatura hasta su Creador, del cuerpo de barro hasta la virtud del alma, combina un doble aspecto contradictorio: eleva lo más bajo hasta lo más alto y parece trascender las dualidades jerárquicas, pero a condición expresa de que lo más bajo muestre obediencia y sumisión. La perspectiva de esta asunción puede parecer tanto más sorprendente cuanto que la relación Dios/hombre se formula en la Edad Media como una relación entre *Dominus* y *homo*, es decir, los términos mismos de la relación de dominación entre el señor feudal y sus dependientes. Por lo tanto, conviene no olvidar que la conjunción de los extremos tiene que realizarse en la utopía del otro mundo, lo cual garantiza el respeto de las preeminencias terrenales, por lo menos mientras

no llegue el milenarismo a precipitar los tiempos. Fuera de este conflicto, la relación de inversión que establece la doctrina entre el mundo terrenal y el más allá envuelve a las jerarquías sociales bajo el manto celestial de la comunidad paradisiaca, e inscribe la dominación y el control de los cuerpos terrenales en la espera de un cuerpo celestial glorificado.

IX. EL PARENTESCO
Reproducción física y simbólica de la cristiandad

EN LA cristiandad medieval, las relaciones entre los hombres (sean o no parientes), pero también las relaciones entre los hombres y las figuras divinas, o entre las figuras sobrenaturales mismas, se definen en buena medida como lazos de parentesco. Además de las reglas que, como en toda sociedad, definen la filiación y rigen las prácticas del matrimonio, se constata la omnipresencia del parentesco espiritual y divino. Aunque no permite dar cuenta de la totalidad de los lazos existentes en el seno de la sociedad medieval, la red de estas relaciones de parentesco desempeña un papel considerable en la definición de las relaciones sociales, así como en la representación de las relaciones entre los hombres y las fuerzas que rigen el universo.

El fundamento de este sistema de representaciones es la institución evangélica de la paternidad de Dios. En el Evangelio es Cristo quien plantea la existencia de un Padre celestial, cuyo hijo es él mismo y quien a través de él se convierte en el padre de quienes lo siguen. Éste es el sentido del *Padre Nuestro* (Mateo 6, 9-13) que Jesús enseña a sus discípulos, y que recuerda, en el núcleo de toda plegaria cristiana, ese vínculo filial entre el hombre y Dios. La afirmación de la paternidad celestial posee en el Evangelio mismo dos corolarios explícitos. En primer lugar, la paternidad carnal se encuentra ahí devaluada. El acto de fe ha de competir con los lazos consanguíneos, y debe predominar sobre ellos: "quien viene a mí y no odia a su padre y a su madre, no puede ser mi discípulo" (Lucas 14, 26). Jesús mismo da el ejemplo, rehusándose a reconocer a su madre y a sus hermanos que vienen a su encuentro: "¿Quién es mi madre y quienes mis hermanos?", exclama; luego, al designar a sus discípulos: "Éstos son mi madre y mis hermanos, pues todo el que cumpla la voluntad de mi Padre en los cielos, es mi hermano, mi hermana y mi madre" (Mateo 12, 46-50). Aquí se manifiesta el segundo corolario, como en muchos otros pasajes: puesto que son todos hijos de Dios, los discípulos de Cristo están unidos entre sí por un vínculo de fraternidad. Es esto lo que llamaremos la hermandad generalizada de todos los cristianos. Estos dos aspectos, que siguen siendo fundamentales durante toda la Edad Media, se expresan en los Evangelios con una violencia

tan radical que la Iglesia medieval no podrá asumirlos totalmente, y es que el rechazo de María por parte de su hijo ya no conviene en una sociedad donde el culto a la Virgen ha adquirido un lugar central. Le resultará más fácil a un rebelde como Pasolini recuperar, en las imágenes ardientes de su *Evangelio según san Mateo*, toda la carga subversiva de este episodio.

En virtud de que es el periodo de las conversiones del paganismo al cristianismo, la época de los primeros Padres de la Iglesia sigue oponiendo radicalmente el parentesco celestial al parentesco terrenal. Tertuliano afirma que los cristianos son los más libres de todos hombres: sólo ellos no están sujetos a la determinación de la filiación carnal y pueden *elegir* a su padre (entiéndase que pueden elegir al Padre divino en contra del padre humano). Lo mismo se advierte en las *Confesiones* de Agustín, quien indica, en el contexto del bautismo, que anhelaba pero posponía: "Así yo ya creía, y mi madre creía, y todos en la casa, salvo mi padre [...] Mi madre anhelaba con pasión que tú mi Dios fueras mi padre, antes que él". Por lo tanto, se trata de pasar de la paternidad carnal a la paternidad divina, mediante una verdadera sustitución del padre terrenal por el Padre celestial. Así es, desde entonces, el modelo de toda conversión (del paganismo al cristianismo, y luego en el seno del cristianismo): apartarse del padre carnal para acercarse al Padre divino. Hasta san Francisco de Asís y después, todo cambio de estado religioso se piensa como una conversión de parentesco (véase la foto III.9).

Aunque la configuración descrita puede parecer consustancial al cristianismo y a sus Evangelios, no forma un sistema estático. Sobre la base de los fundamentos de las Escrituras, se elabora en la Edad Media una estructura compleja y ramificada que permite una proliferación de prácticas, discursos y representaciones, llegando a veces a la exhuberancia. La importancia y complejidad crecientes de las representaciones del parentesco durante la Edad Media indican funciones sociales que adquieren singular intensidad. Para dar cuenta de ello, los trabajos de Anita Guerreau-Jalabert, quien subraya el papel estructurante de la oposición entre parentesco carnal y parentesco espiritual, constituyen una aportación fundamental. Designaré como "parentesco carnal" los vínculos de consanguinidad y de alianza matrimonial que la antropología ha estudiado en forma clásica. El calificativo "carnal" no pretende dar a entender que esos vínculos responden a criterios puramente biológicos, pues el parentesco es siempre un hecho que se elabora socialmente. El parentesco carnal se refiere a vínculos definidos a la vez por normas instituidas y por la existencia postulada de un vínculo carnal;

se trata de vínculos que se derivan de un ejercicio socialmente regulado de la reproducción sexual. Se lo llama carnal para dar cabal cuenta de las concepciones medievales que lo oponen a otra forma de parentesco, llamado espiritual. Designaré como "parentesco espiritual" las relaciones entre individuos, o entre hombres y figuras sobrenaturales, que vienen definidas en términos de parentesco (alianza matrimonial, filiación, hermandad), aunque reivindican expresamente la ausencia de todo vínculo carnal entre las personas a las que concierne. Esta forma de parentesco es "espiritual" porque transmite la vida, no del cuerpo sino del alma, y da derecho a una herencia que no es material sino espiritual (la beatitud celestial). Por último, añadiré un tercer nivel, aunque cercano, diferente del parentesco espiritual: como éste, el "parentesco divino" excluye toda referencia al ejercicio de la reproducción sexual, pero en este caso une figuras divinas o sobrenaturales.

El parentesco carnal y su control por parte de la Iglesia

La imposición de un modelo clerical del matrimonio

Muy pronto la Iglesia se interesó en las instituciones familiares para introducir en ellas las considerables perturbaciones que Jack Goody ha hecho patentes. Dos fases dan testimonio de tensiones particularmente agudas. En los siglos IV y V, cuando la Iglesia deja de ser objeto de persecución y pasa a ser una institución, y mientras el Imperio romano se desintegra, la mayor parte de los elementos claves de las antiguas estructuras del parentesco declinan o desaparecen en Occidente (entre otros la adopción, el concubinato, el divorcio, el levirato). Por el contrario, desde el siglo VI, se desarrollan prácticas nuevas, en particular el padrinazgo y todas las relaciones asociadas con el parentesco bautismal. También la concepción del matrimonio se transforma profundamente. Hay que recordar que, durante los primeros siglos del cristianismo, la ruptura evangélica con la moral judía de la fecundidad y sobre todo con la exigencia natalista que imponía al ciudadano romano el deber de dar hijos a la ciudad, genera una desvalorización radical del matrimonio, asociado con el contacto sexual y, por lo tanto, con el pecado: sólo la continencia y la virginidad se consideran entonces dignas de ser exaltadas. La salvación únicamente se alcanza huyendo del mundo y de la sociedad, es decir, también de la familia. Posteriormente, al traer las consecuencias del cambio de posición de la Iglesia, Agustín inaugura un proceso

fundamental que continúa durante el largo milenio medieval. Inicia en efecto una rehabilitación moderada del matrimonio, en particular al afirmar que Dios lo instituyó entre Adán y Eva en el paraíso terrenal (es decir, antes del pecado original, en el estado de inocencia y perfección que el Creador quiso para la humanidad). El comienzo de esta evolución es bien comprensible, al imponerse la necesidad de lidiar con la organización terrenal de la sociedad y en primer lugar con su reproducción física. De allí resulta una concepción ambigua, en la cual el matrimonio y la reproducción sexual a la vez se desprecian en relación con la castidad, y sin embargo se aceptan a condición de que se controlen y asocien con un vínculo espiritual. Todo esto conduce al desarrollo de un modelo de matrimonio que impone a la vez la monogamia, la indisolubilidad (ya afirmada en Mateo 19, 4-6) y una exogamia mucho más fuerte que en Roma, que sin embargo en la práctica sólo se va imponiendo paulatinamente. Tal combinación conduce a un modelo de la alianza matrimonial inédito y extraordinariamente apremiante que constituye probablemente una excepción histórica (Alain Guerreau). Se asocia a un primer momento de afirmación de la posición de la Iglesia, entre otras razones porque estas limitantes tienen como efecto la multiplicación de las parejas sin descendencia. Junto con los obstáculos a las nuevas nupcias de las viudas (en contraposición al levirato antiguo que obligaba a casarse con el hermano del difunto esposo), transforman las modalidades de transmisión de las herencias y favorecen su concentración en favor de la Iglesia (Jack Goody). Pero más allá de las ventajas materiales que la Iglesia puede obtener de estos trastornos, su intervención en el ámbito del parentesco le proporciona una poderosa palanca en la obra de conversión y de control de la sociedad.

En los siglos XI y XII, la reestructuración de la sociedad produce otro momento de tensión máxima. Las reglas de la alianza matrimonial son objeto de numerosos conflictos, que suelen servirle a la Iglesia para manifestar su fuerza ante los grandes señores laicos como, por ejemplo, durante la excomunión del rey de Francia, Felipe I, en 1094 y 1095, acusado por Urbano II de bigamia e incesto (Georges Duby). Tales términos no hacen más que nombrar (y condenar) desde la perspectiva eclesiástica las prácticas aristocráticas del concubinato, el repudio de la esposa legítima y las nuevas nupcias, así como la unión entre parientes cercanos, por ejemplo entre primos hermanos. Estas costumbres eran comunes en la alta Edad Media y casi nadie se oponía a ellas. Al igual que otros pueblos germánicos o escandinavos, los francos practicaban, además de la alianza matrimonial principal,

un matrimonio secundario (sin transferencia de bienes, aunque formalizado), sin contar el concubinato: Eginardo, biógrafo de Carlomagno, enumera impasible las cuatro esposas y las cinco concubinas del emperador, y contabiliza los vástagos de todas ellas. Aunque la situación evoluciona entre los siglos IX y XI, entre otras cosas en lo que concierne a la exigencia de la monogamia (o al menos sus apariencias), las costumbres que la aristocracia considera lícitas según sus propias normas chocan de frente con el modelo clerical del matrimonio, que preconiza la indisolubilidad y que alcanza entonces su grado máximo de exigencia exogámica.

Pedro Damián y el papa Alejandro II, en una decretal de 1065, reafirman en efecto con vigor la prohibición de la alianza matrimonial hasta el séptimo grado canónico (es decir, según el modo de cálculo más exigente, que cuenta las generaciones hasta llegar al antepasado común de las dos personas a las que concierne la unión, y no según el cómputo romano, que cuenta las generaciones entre una persona y la otra, pasando por el antepasado común, lo cual duplica la cantidad de grados). Durante siglo y medio, la Iglesia blande esta regla, a pesar de su inaplicabilidad. O más bien, en función de sus intereses, las estrategias del clero son eminentemente selectivas frente a semejantes imperativos, a la vez tan rígidos y tan impracticables. Ya sea que niegue o acuñe dispensas, la Iglesia funge como censor de la legitimidad de los matrimonios en el seno de la aristocracia —aspecto fundamental de la organización de la clase dominante, pues determina la transmisión de los bienes y del poder sobre los hombres. En este sentido, no es exagerado decir que el matrimonio es "la piedra angular del edificio social" (Georges Duby) y que, al finalizar los conflictos de los siglos XI y XII, la Iglesia había logrado consolidar su control sobre la sociedad. En cuanto a los dominados, la práctica del matrimonio en el marco estrecho del universo de lo conocido (la comunidad y las aldeas vecinas) no parece contrariar las reglas determinadas por la Iglesia, gracias quizás a una estrategia colectiva tácita de olvidar los vínculos genealógicos con el fin de evitar el bloqueo de los intercambios matrimoniales. Más tarde, el concilio de Letrán IV reduce los límites de la prohibición matrimonial hasta el cuarto grado canónico. Pero esta medida probablemente no es tanto un indicio de debilidad de la Iglesia como una señal de su triunfo: una vez que se ha impuesto en lo esencial el modelo clerical del matrimonio, le resulta posible dar pruebas de mayor moderación, abandonar un arma de combate concebida para un periodo de conflicto abierto y adoptar una norma más moderada y más realista.

Durante este periodo, los clérigos se ocupan en reforzar e imponer en la

práctica el modelo del matrimonio que los teóricos carolingios ya habían precisado, es decir, una concepción espiritualizada del vínculo matrimonial que limita el ejercicio de la sexualidad al único propósito de la procreación y que hace de la pareja casta el ideal supremo. El marco de la sexualidad matrimonial —que siempre se percibe con ambivalencia, como una realidad a la vez necesaria y peligrosa— queda asegurado entre otros aspectos por el número elevado de días festivos durante los cuales se proscribe la actividad sexual, e incluso por la insistencia sobre las actitudes y las diversas posturas sexuales prohibidas. Sin embargo, el contrapeso de este papel represivo de la Iglesia es la rehabilitación creciente del matrimonio, que por ejemplo hace que Tomás de Aquino considere como legítimo el placer sexual. Aunque la condición sea que se manifieste en el marco de una unión legítima y se asocie con el propósito de la procreación, resulta una novedad notabilísima en comparación con la condena inapelable del placer físico por parte de los autores anteriores. En el siglo XII, interviene un aspecto decisivo de la rehabilitación del matrimonio, cuando al concebirlo como imagen de la unión mística de Cristo y la Iglesia, se lo incluye entre los siete sacramentos. Es resultado de un largo proceso y en definitiva de una total inversión de la actitud de los primeros cristianos respecto al matrimonio. Al mismo tiempo —mientras que antes el matrimonio constituía un acto privado que incumbía exclusivamente a las familias—, el desarrollo de la liturgia nupcial manifiesta el esfuerzo de los clérigos por intervenir en el ritual de la alianza con las bendiciones, en particular de la cámara nupcial, o mediante la celebración del casamiento ante las puertas de la Iglesia en presencia del sacerdote. Pero el éxito de tales intervenciones varía mucho según las regiones y, de todas maneras, en nada son necesarias para la validez del acto que, según el derecho canónico, se basa esencialmente en el consentimiento de los esposos. La intervención del sacerdote en el ritual matrimonial sólo se hará obligatoria tras el concilio de Trento.

El proceso de encuadramiento del matrimonio de los laicos se da a la par que la reafirmación del celibato de los sacerdotes (una de las posturas principales de la reforma de la Iglesia). Ciertamente, el celibato clerical comienza a afirmarse a finales del siglo VI como norma constitutiva de un grupo social (y no como simple ideal personal), pero su realización efectiva aún está lejos de lograrse a principios del siglo XI. Además de sus objetivos morales, permite trazar una delimitación radical entre clérigos y laicos, que es el propósito central de la reorganización de la sociedad que emprende la Iglesia. Por una parte, los laicos se consagran al matrimonio y a la reproduc-

ción corporal de la cristiandad; por otra, los clérigos, que se caracterizan por el celibato y el abandono de los vínculos despreciables de la carne, se vuelven aptos para una tarea más noble, la reproducción espiritual de la sociedad. Por el prestigio que les confiere la renuncia a los lazos carnales, se afirman como los especialistas de lo sagrado, como los intermediarios que reivindican la exclusividad en las relaciones con el mundo divino: a fines del siglo XIII, el liturgista Guillermo Durand los califica explícitamente de "mediadores" entre los hombres y Dios.

Transmisión de patrimonios y reproducción feudal

Son numerosas las sociedades en las que la filiación sólo se transmite a través de uno de los dos sexos: cada individuo pertenece o bien al grupo de parentesco de su padre y de sus ascendientes en línea masculina (sistema patrilineal) o bien al grupo de su madre y de sus ascendientes en línea femenina (sistema matrilineal). Así sucede en parte en el mundo romano antiguo, que presenta rasgos patrilineales notables. Dichos rasgos desaparecen desde la alta Edad Media en favor de un sistema de parentesco indiferenciado, en el cual ambos sexos transmiten por igual el vínculo de filiación: cada individuo por lo tanto posee su propia "parentela", la cual reúne a todos los consanguíneos tanto de su padre como de su madre (sin contar los parientes afines, es decir los del cónyuge). Este sistema indiferenciado (o cognático), que sigue vigente hasta el día de hoy, es característico de la Edad Media en su totalidad, aun cuando experimenta ciertas adaptaciones. La principal adaptación se relaciona con la reorganización de la aristocracia y, en forma más general, con la de la sociedad feudal, durante los siglos XI y XII.

La historiografía con frecuencia ha caracterizado este movimiento como el nacimiento del "linaje aristocrático" (pero no es demasiado adecuado el término, puesto que designa, en el vocabulario de los antropólogos, el conjunto de descendientes de un antepasado común, lo cual supone un sistema patrilineal o matrilineal); también se ha querido advertir la transición de una organización horizontal (como la *Sippe* germánica de la alta Edad Media, grupo familiar amplio que otorga un papel determinante a la solidaridad entre hermanos y primos) a una organización vertical que estrecha el grupo familiar y pone el acento en una línea de transmisión genealógica de generación en generación. En realidad, Anita Guerreau-Jalabert ha demostrado que no se trata de un cambio de reglas que definen la filiación (es decir, que

determinan para cada individuo las personas que socialmente se consideran sus parientes), sino de una adaptación de las representaciones y las prácticas del parentesco a la territorialización de la aristocracia, la cual se generaliza desde principios de la Edad Media central. Lo que desde entonces define a la nobleza es el arraigo en un territorio —a lo menos, un señorío— donde puede ejercer su poder y fundar su posición social. La estrategia ideal de reproducción social consiste pues en transmitir como herencia indivisible este territorio y el poder sobre los hombres que lo acompaña. Se forman así los "topolinajes", cadenas de transmisión de generación en generación de un mismo poder territorial; dicho de otra manera, son líneas de herederos de una misma tierra y de la función de dominación que con ésta se asocia. La noción de "topolinaje" pretende expresar la dependencia de las estructuras de parentesco respecto a la estructuración espacial de la sociedad feudal e indica que una descendencia noble "no adquiere sustancia, *coherencia y continuidad más que mediante la forma en que se implanta* en un territorio" (Anita Guerreau-Jalabert).

Es en este contexto en el que hay que reinterpretar los diferentes rasgos que se asocian generalmente con el desarrollo de una conciencia dinástica. El más evidente es la difusión en los ámbitos aristocráticos, desde mediados del siglo X y sobre todo durante los dos siglos siguientes, de una literatura llamada "genealógica". En realidad, estos textos se preocupan menos por reconstruir una verdadera genealogía que por rastrear las modalidades de transmisión del poder que detenta una familia aristocrática, y en particular del castillo que es el núcleo de dicho poder. Esta literatura tiene como principal objetivo poner en evidencia, con fines legitimadores, un "topolinaje", y además se cuida de mencionar tanto a los parientes en línea paterna como en línea materna (tanto más cuanto que en virtud de la "hipergamia" dominante —o casamiento con una mujer de rango superior—, la línea materna con frecuencia es la más prestigiosa). Por otra parte, durante el siglo XI, comienza a adquirir forma un nuevo sistema antroponímico (el nombre personal seguido del nombre que expresa la pertenencia a una familia). Para los aristócratas, éste último nombre designa sobre todo el lugar, muchas veces el castillo, en el cual se arraiga su poder, una manera clarísima de manifestar el vínculo entre el estatuto social y el arraigo local. Por último, los escudos de armas, que inicialmente aparecen en los estandartes que permiten identificar a los combatientes, se generalizan desde la segunda mitad del siglo XII, sin ser nunca una prerrogativa de la aristocracia. Es común relacionar los escudos de armas con un principio genealógico

y, efectivamente, pueden transmitirse de manera hereditaria y exhibir un vínculo de filiación. Sin embargo, mediante un código que autoriza múltiples combinaciones, se hacen igualmente patentes relaciones horizontales, matrimoniales, de vasallaje o incluso otros tipos de alianzas.

Un cambio importante, en relación con la formación de los topolinajes, concierne a las reglas de transmisión de los bienes. Si bien durante la alta Edad Media prevalecía el reparto igualitario de las herencias, la espacialización del poder aristocrático invita a transmitir a un solo heredero la entidad territorial que le confiere su posición a una familia. Aún en forma bastante lenta y parcial como para frenar la fragmentación de los poderes señoriales, se desarrolla poco a poco la indivisión de las herencias. Aunque está lejos de ser la única forma que se utiliza y aunque su empleo esté lejos de ser absoluto en todas las regiones de Occidente, el derecho de primogenitura es la solución más usual. Su difusión entre los siglos XI y XII es considerable y, pese a todos los matices que convendría exponer, se asimiló en forma suficiente al funcionamiento del sistema feudal como para que se impugnara violentamente en el momento de la desintegración de éste (cosa que sanciona el Código Napoleónico). La transmisión preferencial de la herencia tiende a crear varios grupos de excluidos entre los descendientes: hijas, hijos menores e hijos ilegítimos. Sus situaciones, sin embargo, son muy distintas.

A las hijas se les excluye de la herencia mucho menos de lo que suele creerse. Puesto que se privilegia la transmisión en línea directa, antes que la lateral, en el caso de no haber descendiente masculino la sucesión se otorga más fácilmente a una hija que a un hermano o a un sobrino. Por lo tanto, no es infrecuente que una mujer se haga cargo de un señorío, de un condado, incluso de un reino (allí está Isabel de Castilla). Sin duda, la jerarquía de los sexos y la importancia de los valores guerreros en el seno de la aristocracia son tales que siempre se valora más la posibilidad de un heredero masculino, tendencia que se refuerza durante la Edad Media (en el caso del reino de Francia, la regla de la transmisión de la corona en línea exclusivamente masculina se forja a partir de 1328 de manera circunstancial, para descartar las pretensiones inglesas). Por lo demás, desde la alta Edad Media, las hijas al casarse reciben una dote de sus padres. Ciertamente, la dote excluye del derecho a la herencia y, en este sentido, su generalización contribuye a la concentración de la parte principal del patrimonio en manos de un solo heredero. Sin embargo, aun cuando se entrega en dinero contante, la dote dista mucho de ser despreciable (puede consistir en una parte importante de los bienes familiares, sobre todo a partir del siglo XIII). También

podríamos seguir a los antropólogos que consideran la dote como una participación anticipada de las hijas en la herencia. La dote también puede verse como una de las modalidades de la "devolución divergente", institución capital en todas las sociedades eurasiáticas (en contraposición a las africanas), "en virtud de la cual las transferencias se realizan tanto en favor de las hijas como de los hijos" (Jack Goody). Y, como lo indica también el mismo autor, "la devolución divergente de los bienes en favor tanto de las mujeres como de los hombres está acompañada de una serie de mecanismos de continuidad" que tienen el fin de garantizar la coherencia en la utilización de los recursos familiares: es esto lo que ilustra perfectamente la formación feudal de los topolinajes.

A medida que la primogenitura gana terreno, la situación de los hijos menores se vuelve menos envidiable que la de las hijas. Aunque a menudo se les otorga alguna compensación monetaria y aun cuando su exclusión de la herencia se flexibiliza durante ciertos periodos, los hijos menores muy a menudo están como separados del tronco familiar. Esto es particularmente claro cuando desde la infancia se les ofrece como oblatos a un monasterio, o cuando, ya más grandes, ingresan en la carrera eclesiástica. Es probable que la posición de desventaja en que se pone a los hijos menores, distanciándolos de los intereses materiales de su parentela, no haya hecho más que preparar y dar más fuerza todavía a la conversión y ruptura con el parentesco carnal que supone la integración al clero. Junto con los fenómenos analizados en la primera parte (como los efectos de la redistribución de los cargos episcopales en favor de la pequeña y mediana aristocracia), esto permite entender por qué, a pesar de tener un mismo origen social, las alianzas y connivencias del alto clero y la aristocracia son al fin y al cabo menos señaladas que la afirmación, frente a esta última, de los intereses y valores propios de la Iglesia. En cuanto a los hijos menores que siguen siendo laicos, éstos se lanzan en búsqueda de aventuras. Roberto Guiscardo y Rogelio de Sicilia, quienes recuperaron la Italia meridional y Sicilia de manos de los musulmanes, son ejemplos modelo de hijos menores sin bienes propios y que alcanzaron la más alta gloria, pues inclusive este último llegó a ser uno de los reyes más importantes de Occidente. De manera más general, Robert Moore ha subrayado el papel decisivo de los hijos menores en todas las empresas que caracterizan la expansión de Europa, particularmente en la península ibérica y en Tierra Santa —y, habría que añadir, hasta en la conquista de América—. Aunque haya sido una desventaja individual, la exclusión de los hijos menores parece transformarse en un factor de dinamismo so-

cial, por la proeza combativa y la audacia conquistadora que le impone realizar al que se ve obligado a adquirir por su cuenta la alta posición social que el nacimiento le atribuye y niega simultáneamente, o incluso por el hecho de que garantiza a la Iglesia numerosos reclutas, procedentes de la élite de la sociedad y sin embargo predispuestos a abrazar los intereses de otro tipo de parentesco.

Por último, durante la alta Edad Media, a los hijos ilegítimos, en particular a los que proceden de uniones con concubinas, suele incluírseles en la herencia en igualdad de circunstancias que con los hijos legítimos: Carlos Martel fue bastardo, así como Bernardo, nieto de Carlomagno y rey de Italia en el año 811; todavía a mediados del siglo XI, la misma situación no significa obstáculo alguno para que Guillermo *el Conquistador* acceda al trono de Inglaterra. Pero desde el siglo XII y más aun desde el siglo XIII, la situación de los hijos ilegítimos se degrada notablemente. Aunque haya muchas excepciones a la regla, por lo general se les excluye de la herencia y sufren cada vez más el desprecio y reglas discriminatorias (entre otras, la prohibición de acceder al sacerdocio). Es una consecuencia lógica de la imposición del modelo clerical del matrimonio, que condena con virulencia el adulterio y el concubinato y sólo reconoce como legítima la unión matrimonial. Pero aquí las normas clericales no hacen más que fortalecer los intereses aristocráticos, al excluir una categoría posible de herederos: de cierta forma, la estigmatización creciente de los hijos bastardos acompaña la territorialización de la aristocracia (Robert Moore). De manera más general, es posible preguntarse si el modelo clerical del matrimonio, por contrario que pudiera parecer en un principio a las costumbres de la aristocracia, no sirvió a sus intereses como clase. La firme oposición a la endogamia, al concubinato y al repudio chocaba sin duda con la preocupación de no verse sin descendencia; pero la afirmación del matrimonio monógamo e indisoluble, así como la descalificación de los hijos ilegítimos, limitaban el número de posibles herederos y facilitaban una mejor gestión de los patrimonios y, por lo tanto, una mayor solidez de los topolinajes. Aunque resultaran sin duda molestas mientras la aristocracia no se distanciara de sus formas organizativas anteriores, estas reglas, ciertamente fastidiosas en términos individuales, favorecieron en un periodo de desarrollo productivo y demográfico las nuevas estructuras de dominación fundadas en el encelulamiento de los dominados y la territorialización de los dominantes.

En resumen, la intervención de la Iglesia es mucho más prohibitiva y decisiva en lo que concierne a las reglas de la alianza matrimonial, mientras

que el sistema de filiación parece tener una importancia menos marcada, aunque experimente las repercusiones de la generalización del modelo clerical del matrimonio. De esta forma, el clero pretende dominar la reproducción física de la sociedad e influir de manera determinante en la organización de la clase aristocrática, su rival y cómplice en la obra de dominación social. Pero, aun cuando el clero reglamente la práctica de los vínculos a los que se sustrae, el parentesco espiritual resulta aun más esencial para definir su propia posición y la preeminencia que reivindica.

La sociedad cristiana como red de parentesco espiritual

Sería imposible estudiar las estructuras medievales del parentesco sin insistir, siguiendo a Anita Guerreau-Jalabert, en la importancia de los vínculos de parentesco espiritual que constituyen uno de sus aspectos más originales.

Parentesco bautismal, paternidad de Dios y maternidad de la Iglesia

Una parte esencial de estos vínculos se traba por medio del bautismo. Además de su función purificadora, indispensable para acceder a la salvación personal, este rito fundamental marca el verdadero nacimiento social del individuo. Es el momento en que recibe su nombre y se vuelve miembro de la comunidad de los fieles. Sin bautismo, no hay identidad ni existencia aquí abajo ni salvación en el más allá. Es entonces cuando se instituyen los vínculos de parentesco espiritual más activos, el padrinazgo y el compadrazgo (que unen a los padres carnales y a los padres espirituales). Como responsables del nacimiento físico del hijo, en virtud del cual se le transmite la falta original, a los padres carnales, en la Edad Media —y por el contrario de lo que pasaba en el ritual tal como se practicaba todavía en el siglo V, antes de la institución del padrinazgo—, se les excluye rigurosamente del rito bautismal, el cual asegura el nacimiento social del menor y su regeneración en la gracia divina. Ahora tienen que ceder su lugar a los padres espirituales, padrinos y madrinas, que sostienen al niño sobre la pila bautismal, pronuncian las palabras rituales por él, le dan su nombre y se hacen garantes de su educación cristiana. Esta sustitución de los padres carnales por los espirituales durante el bautismo, que manifiesta la indignidad de aqué-

llos a participar en la parte más noble de la reproducción de los miembros de la comunidad, hace evidente para todos la preeminencia del parentesco espiritual y la desvalorización del parentesco carnal.

El papel del padrino en la educación religiosa del niño es muy a menudo teórico, de acuerdo con los principios que prescriben su intervención únicamente a falta de los padres. Además, en ciertos medios, los padres no parecen buscar tanto padrinos para sus hijos como compadres para ellos mismos, como queda claro en los estudios de Christiane Klapisch-Zuber. El compadrazgo en efecto permite establecer una relación horizontal, pensada en términos de amistad y fraternidad, que amplia el círculo de aliados y que es capaz de apaciguar las tensiones sociales o políticas. Ya en el siglo VI, los reyes merovingios utilizan el compadrazgo para poner fin a sus luchas fraticidas y reestablecer entre ellos relaciones pacíficas. En otros contextos, el compadrazgo conserva una dimensión más vertical y se superpone a las relaciones de clientelismo, por ejemplo, en la Florencia de finales de la Edad Media: tener como compadre a un negociante rico significa a la vez beneficiarse de su protección e integrarse a su clientela política y económica. Tanto en un caso como en otro, es probablemente porque permitía multiplicar los lazos de solidaridad y reforzarlos mediante un carácter sacralizado que el parentesco espiritual pudo gozar de tanto favor entre los laicos. Sin embargo, no podríamos subestimar la importancia del padrinazgo, en virtud de su papel en el ritual bautismal y de su lugar prominente en la economía general del sistema de parentesco. Esto lo confirma el desarrollo de las prohibiciones matrimoniales por causa de parentesco espiritual. Si las principales prohibiciones —entre padrino y ahijada, madrina y ahijado, compadre y comadre— se plantearon desde el Código de Justiniano en el año 530 o poco más tarde, éstas se extienden en el Occidente durante el siglo XII (también entre ahijado e hija carnal, o entre ahijada e hijo carnal de una misma persona; entre los cónyuges de aquellos que el compadrazgo une). Como en el caso del parentesco carnal, es la época en la que la Iglesia enuncia las reglas más prohibitivas con el propósito de extender su posición de árbitro de las prácticas matrimoniales.

Mediante el bautismo también se establece la filiación de los hombres respecto a Dios. El niño que ha nacido de sus padres en el pecado original, renace del agua purificadora como hijo de Dios. Entonces *se vuelve* hijo de Dios, algo que no era en virtud de su nacimiento: el bautizo es una adopción divina. Efectivamente, las concepciones medievales hacen de la paternidad de Dios, más que una característica de todos los hombres, un privilegio ex-

clusivo de los bautizados. Cierto, Dios creó a todos los hombres a su imagen y semejanza (Génesis 1, 26), pero no es por esta relación que son sus hijos, puesto que tal semejanza, pervertida por el pecado original, no puede restaurarse más que con el bautismo. Así, la paternidad de Dios no define a la humanidad entera: históricamente iniciada por la Encarnación del Hijo y transmitida a cada uno por el bautismo, señala la condición específica de los cristianos y los distingue de los demás hombres, excluidos de la gracia y de la salvación.

Por el bautismo, el cristiano también se hace hijo de la Madre-Iglesia. La importancia de esta figura, que no desempeña esta función en el Nuevo Testamento, aumenta en la medida en que se afirma la institución eclesial. No deja de poseer la ambigüedad que le confiere la noción de *ecclesia*, entre su acepción original de comunidad de todos los cristianos y la tendencia ulterior a identificarla con sus miembros clericales (véase el capítulo III). Aun cuando desde el siglo IX y más todavía desde el siglo XI la segunda acepción prevalece, la primera nunca desaparece totalmente. En la época que nos ocupa, la Madre-Iglesia es la personificación de la institución o de la comunidad, beneficiándose aquélla de tal indefinición. La maternidad de la Iglesia aparece entonces como la contrapartida femenina de la paternidad de Dios, con tanta importancia como esta última. Agustín ya indica: "la Iglesia es para nosotros una madre. Es de ella y del Padre que nacimos espiritualmente"; y subrayando aun más el carácter indisociable de ambos: "nadie que desprecie a su madre la Iglesia podrá encontrar en Dios un recibimiento paternal". Así como Dios es el Padre, la Iglesia es verdaderamente la Madre, puesto que da nacimiento al cristiano en el bautismo. La pila bautismal es el órgano de este parto, y Agustín, seguido en esto por la tradición patrística y litúrgica, la califica de "matriz de la Madre Iglesia". La inscripción del baptisterio de Letrán, hacia 440, precisa que el Espíritu fecunda sus aguas, de tal suerte que "la Madre-Iglesia da luz en estas aguas al fruto virginal que concibió por el soplo de Dios". Estos enunciados calcan la procreación carnal para espiritualizarla mejor: y es que hay que concebir el bautismo como un auténtico parto espiritual. También se le atribuye a la Iglesia una función alimenticia que refuerza su condición maternal. Como señala Clemente de Alejandría, la Iglesia "atrae hacia sí a sus pequeños y los amamanta con una leche sagrada, el Logos de los niños de pecho". Y si las imágenes ilustran a veces esta relación al mostrar a la Iglesia amamantando a los fieles (véase la ilustración IX.1), es porque los alimenta transmitiendo el principio divino que permite crecer en la fe,

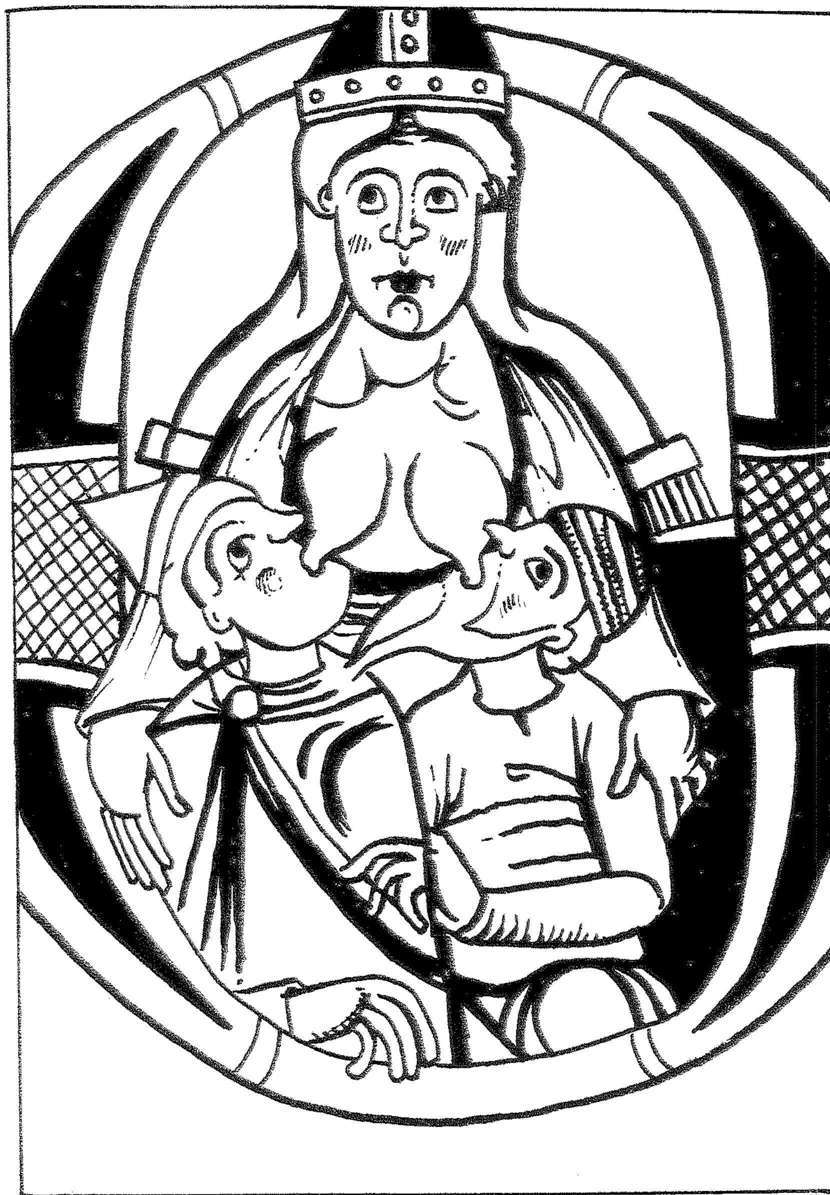


ILUSTRACIÓN IX.1. *La Madre-Iglesia amamanta a los fieles (1150-1170; dibujo de una miniatura en los* Comentarios de los Evangelios *de san Jerónimo, Engelsberg, Stiftsbibliothek, ms. 48, f. 103 v.).*

La Iglesia es la Madre de todos los fieles, a quienes da a luz en las aguas del bautismo y a quie-

mediante la enseñanza de la Palabra y el don de la eucaristía, alimento espiritual y pan de vida. Por último, la función maternal de la Iglesia deriva en numerosos temas que la describen como una madre que prodiga cuidados y amores a sus hijos. Según san Bernardo, por ejemplo, la Iglesia "cría" a los fieles y los acoge en su regazo.

La paternidad de los clérigos: un principio jerárquico

Definir la posición del clero en esta red no resulta fácil, en razón de la diversidad de estatutos que hay en su seno (posiciones jerárquicas; órdenes menores y mayores; seculares y regulares; tradicionales y nuevas) y de las situaciones que se encuentran en la linde que separa a clérigos de laicos (clérigos tonsurados pero no ordenados, conversos, donados y miembros de la orden tercera). Pero como ya hemos visto, esa división entre clérigos y laicos que se defiende con tanto ardor sigue siendo socialmente determinante. Por lo tanto, relacionaremos los análisis siguientes con individuos cuya pertenencia al clero se hace manifiesta por la realización de un ritual —ordenación, toma de hábito o votos— y por un modo de vida que los distingue de todos los demás —esencialmente el celibato— (de hecho, la aparición, en el siglo III, de un rito de ordenación que otorga un papel exclusivo en la celebración de la eucaristía constituye el origen de la separación entre clérigos y laicos).

Como los demás cristianos, los clérigos son hijos de Dios y de la Iglesia. Sin embargo, su función les confiere una posición específica en la red de parentesco: también son padres. Es por el sacramento del bautismo que se manifiesta más claramente la condición paternal del sacerdote. Desempeña así el papel de representante de Dios en la tierra; o más bien, en virtud de su posición como lugarteniente de Dios y miembro de la Iglesia-institución permite la consumación del alumbramiento que Dios y la Iglesia realizan. Sin duda, la paternidad de los sacerdotes nunca podría aspirar a la misma dignidad que la paternidad de Dios, pero aquélla es el agente indispensable de la propagación de ésta (la evolución de la liturgia bautismal subraya el papel especialmente activo del sacerdote, puesto que, en Occidente, la fórmula "yo te bautizo" reemplaza el antiguo giro pasivo, que se mantiene en Bizancio, mediante el cual el celebrante anuncia que el fiel "*es bautizado* en nombre de Dios"). Puesto que son los únicos que están habilitados para conferir los sacramentos, los sacerdotes son, en la sociedad medieval, los mediado-

res obligatorios del parentesco divino. Por medio de ellos, se instaura, para los cristianos, la paternidad de Dios y la maternidad de la Iglesia.

Los títulos de los clérigos manifiestan claramente esta paternidad: abate (de *abbas*, padre) y, sobre todo, papa (*papa, papatus*, términos que se utilizan para nombrar a todos los obispos y que luego, a partir del siglo XI, se reservan sólo al pontífice romano). Es omnipresente este modo de dirigirse a los clérigos: *pater*, padre... Además, la relación de paternidad no expresa solamente la dualidad entre clérigos y laicos, sino también las jerarquías en el seno del clero, como lo recuerdan la posición del abate a la cabeza de su monasterio y la del papa en la cúspide de la institución eclesial. Asimismo, los vínculos de dependencia entre los establecimientos monásticos pueden concebirse como relaciones de filiación espiritual, por ejemplo, cuando se menciona la "descendencia de Claraval" o de otras abadías cistercienses. También son vínculos de parentesco espiritual que dejan ver, en el siglo XV, los árboles monásticos, arraigados en el seno del fundador de una orden, como san Benito o santo Domingo, y cuyas ramas abrigan a la multitud de sus discípulos. Aunque estas representaciones se parecen mucho al árbol de Jessé y a las primeras imágenes de genealogía familiar en forma de árbol que aparecen entonces, es claro que no muestran el parentesco carnal del santo, sino que expresan la amplitud de su fecundidad espiritual mediante la exhuberancia del árbol al que da origen (este tipo de representación además cruza el Atlántico en la época colonial y aparece entre otros ejemplos en el convento de Santo Domingo en Oaxaca). Por último, aunque las herejías y ocasionalmente las presiones de los laicos cuestionan la posición paternal de los clérigos, ésta experimenta una evolución dentro de la Iglesia misma. Así, los miembros de las órdenes mendicantes se hacen llamar "fray" *(frater, frère, fratello),* incluso por los laicos, señal de una inflexión menos jerárquica que, sin embargo, se corrigió y atenuó rápidamente. Pero, pese a tales matices y evoluciones, la dualidad padres/hijos sigue coincidiendo en lo esencial con la dualidad clérigos/laicos. No solamente expresa la jerarquía establecida entre ambas partes, sino que constituye una justificación importante de la misma. La paternidad espiritual de los clérigos es expresión y garantía de su autoridad, tanto más cuanto que se articula con la práctica del celibato. Como hemos visto, el clérigo se sustrae a los vínculos del parentesco carnal, y es por esta renuncia que adquiere la facultad de convertirse espiritualmente en padre. Ya Agustín, al presentarle a un nuevo obispo al pueblo, afirma: "no quiso tener hijos conforme a la carne para tener más hijos conforme al espíritu". Semejante configuración (rechazo del

parentesco carnal/posición de padre espiritual) funda la dominación social del clero sobre una doble jerarquía (espiritual/carnal; padre/hijo).

La posición del clero también parece caracterizarse por otro rasgo específico: una unión matrimonial espiritual. Así, las monjas son "esposas de Cristo", y el obispo contrae nupcias con su iglesia (es decir, su diócesis), en un ritual marcado por la entrega del anillo. Como el obispo también es hijo de la Iglesia, al igual que todos los que han recibido el bautismo, la conjunción de una relación de filiación y de una alianza matrimonial hizo que varios historiadores hablaran aquí de un "incesto simbólico" y definieran esta infracción como la distancia sacralizante que justifica la posición dominante del clero (Anita Guerreau-Jalabert). No obstante, el matrimonio con la iglesia sólo concierne a los obispos (y sobre todo al papa, único que contrae nupcias con la Iglesia universal). Además, este ritual, que se esboza a partir del siglo IX para afirmarse en el siglo XII, no es el fundamento del poder espiritual del obispo, el cual se recibe mediante la imposición de manos o la unción, símbolos de la efusión del Espíritu. Esta relación de alianza no parece por lo tanto desempeñar un papel determinante en la definición del estatuto del clero, sino que constituye más bien un carácter suplementario, propio de la cúspide de la jerarquía eclesiástica. Para definir al clero como grupo dominante en el seno de una sociedad dual, lo esencial consiste más bien en el doble carácter del celibato y de la paternidad espiritual. Es allí donde se encuentra la diferencia que sacraliza a los clérigos y relaciona renunciación y poder simbólico.

Hermandad de todos los cristianos y desarrollo de cofradías

Otra relación de parentesco espiritual concierne a todos los bautizados: como hijos de Dios y de la Iglesia, los cristianos son hermanos entre sí. El bautismo también es lo que instituye esta hermandad generalizada, de suerte que caracteriza a los miembros de la cristiandad y traza una línea de separación que excluye a los demás hombres. Siendo un potente vector de unidad de la cristiandad y de concordia social, esta relación la invocan naturalmente los clérigos, en particular cuando hay que apaciguar los ánimos y predicar la reconciliación. Sin duda, en la tierra este vínculo sigue siendo bastante virtual, ineficaz. Desaparece, muy a menudo impotente, ante la lógica de las dominaciones sociales y las reglas familiares. La hermandad gene-

ralizada de los cristianos es un horizonte parcialmente inaccesible aquí abajo, cuya realización plena se remite al más allá.

Sin embargo, ciertos lazos sociales son capaces de activar esta hermandad latente. Pertenecer a la Iglesia de los clérigos, pese a los vínculos de las jerarquías que la estructuran, aviva más el vínculo fraternal, muy particularmente en el seno de una comunidad monástica. Este vínculo puede extenderse a los laicos, quienes gracias a sus donaciones, sobre todo en el caso de Cluny, pasan a formar parte de la *familia* monástica, o por lo menos se asocian con ella en las plegarias. El compadrazgo es también un recurso con el que se vuelve eficaz la hermandad de todos los bautizados. La práctica de las limosnas a los pobres, ya sea directamente o por intermediación de la Iglesia, es otra de sus manifestaciones, que resulta sumamente característica de la sociedad medieval. Por último, el desarrollo de las cofradías, a partir del siglo XII y sobre todo del XIII, permite extender la conciencia práctica de esta fraternidad. Se trata de un fenómeno de gran alcance, a escala de la cristiandad entera, tanto en el campo como en las ciudades (y que habrá de prolongarse en el Nuevo Mundo, con formas parcialmente originales). Según los lugares y las épocas, las cofradías adquieren diferentes formas, privilegiando unas veces el aspecto devocional y otras la organización corporativa de un oficio o de un grupo profesional. No obstante, todas poseen importantes aspectos comunes. Se trata de asociaciones libremente establecidas de devoción y de ayuda mutua dedicadas a activar los lazos de amor fraternal entre sus miembros. Su nombre mismo (*confraternitas* en latín, *confrérie* en francés, hermandad en español) así como el de "cofrades" que se da a sus participantes indican, efectivamente, que se fundan en la noción de la hermandad espiritual extendida, característica de las concepciones cristianas del parentesco.

La unidad de los cofrades se manifiesta por la devoción común al protector del grupo, un santo patrón o la Virgen (véase la foto IV.1), por las formas de solidaridad concreta, sobre todo la responsabilidad de los funerales y las plegarias colectivas para sus miembros difuntos, o también por las actividades rituales, como el banquete anual donde, en torno a los alimentos compartidos, se realiza simbólicamente la unidad de la corporación. Así, la institución de las cofradías permite una organización parcialmente autónoma de los laicos, aunque siempre bajo la mirada vigilante de los clérigos. Es sobre todo un instrumento eficaz de integración de los laicos en el seno de las estructuras sociales e ideológicas diseñadas por la Iglesia. Las cofradías con frecuencia redoblan las estructuras parroquiales y se fundan ente-

ramente en las reglas del parentesco espiritual cuya elaboración y control dependen de la Iglesia. En suma, la hermandad generalizada de los cristianos se presenta como una forma ideal pero irrealizada del parentesco espiritual. La comunidad ritual del bautizo le confiere una existencia objetiva, que reitera la participación en el sacramento eucarístico; pero el vínculo de amor espiritual que tendría que caracterizarla no logra manifestarse plenamente. En cambio, la pertenencia a una cofradía crea un círculo de parentesco espiritual, cuyos ritos particulares y formas de ayuda mutua lo hacen efectivo. La cofradía es —retomando una noción de Pierre Bourdieu— la parte práctica, "que se mantiene en marcha", de la hermandad espiritual de todos los bautizados.

Si consideramos ahora el conjunto de relaciones espirituales que aquí hemos mencionado, vemos que la conjunción del parentesco carnal y del parentesco espiritual entrañan ciertas paradojas aparentes. Agustín señala que el hijo de un laico, al volverse obispo, se convierte en *padre de su padre*, enunciado paradójico que resulta del hecho de que el vínculo espiritual invierte al vínculo carnal. Al ilustrar otro caso, Agustín subraya que sus propios padres carnales se han convertido en sus hermanos espirituales ("ellos que fueron mis padres, y mis hermanos ante vos, nuestro Padre, y ante la Iglesia católica, nuestra madre"). En este caso, el vínculo espiritual no invierte al vínculo carnal, sino que iguala una relación jerárquica. El parentesco espiritual proyecta horizontalmente una relación de naturaleza vertical. Así, la superposición de los vínculos espirituales en los carnales, mediante un giro o una inversión, resulta un instrumento eficaz de manipulación del parentesco. Finalmente, el alcance simbólico de estos lazos es considerable, puesto que contribuyen a definir la estructura ideológica de la sociedad. La hermandad de todos los cristianos enuncia la unidad de la cristiandad, mientras que la paternidad espiritual de los clérigos funda la dualidad jerárquica que, en el seno de este conjunto unificado, los separa de los laicos.

El parentesco divino, punto focal del sistema

En el núcleo mismo del dogma, es decir, de las representaciones que fundamentan la visión del mundo y la organización de la sociedad cristiana, se urde un ovillo particularmente denso de relaciones de parentesco. Efectivamente, existe un lazo de parentesco entre las dos primeras personas de la Trinidad, el Padre y el Hijo. La cuestión de la paternidad se ubica en el centro

de la definición del dios cristiano, aun cuando la posición del Espíritu Santo invita a subrayar que no todo, en este sistema, está pensado en términos de parentesco (asimilado a la efusión de la gracia y la inspiración divinas, el Espíritu Santo es el agente de la expansión del amor entre los hombres y Dios y entre ellos mismos; es una potencia de conjunción y concordia, tanto entre las criaturas como en el seno de la Trinidad cuya cohesión asegura, puesto que Tomás de Aquino califica explícitamente al Espíritu de "nudo del Padre y el Hijo").

El Hijo igual al Padre: paradojas de la Trinidad

La naturaleza de la filiación entre el Padre y el Hijo constituye uno de los principales meollos de las controversias trinitarias. Mientras que Arrio (256-336), sacerdote en Alejandría a principios del siglo IV, niega la plena divinidad de Cristo y sólo reconoce al Padre como verdadero Dios, la ortodoxia, que se forma como reacción al arrianismo, está obligada a concebir un vínculo entre el Padre y el Hijo que signifique una auténtica filiación y que, sin embargo, asegure su común e igual divinidad. El concilio de Nicea en el año 325 (seguido por los demás concilios ecuménicos del siglo IV) resulta decisivo y proclama el Credo trinitario, en virtud del cual el Hijo se considera "Dios verdadero de Dios verdadero, consustancial al Padre, engendrado, no creado" (mientras que se anatematiza a quienes afirman que "antes de ser engendrado, no era" o que "el Hijo de Dios nació"). Efectivamente, el Hijo tiene que ser engendrado, pues de lo contrario no sería hijo; pero no puede ser creado, pues entonces sería una criatura y no sería divino al igual que el Creador. La diferenciación entre creación y engendramiento es por lo tanto decisiva para preservar la conjunción de lo que los contestatarios arrianos —lo mismo que los paganos y los judíos— consideran inconciliable (la posibilidad de concebir a Cristo como Hijo y al mismo tiempo totalmente igual al Padre).

De esta manera, una relación de paternidad fundada en el engendramiento se establece en el seno del núcleo divino, entre las figuras de la Trinidad, cuyas personas son diferentes pero cuya esencia es igual, al grado de que ninguna puede hacer alarde de ningún tipo de preeminencia. Entre el Padre y el Hijo, existe a la vez filiación verdadera y perfecta igualdad. Se trata de una ecuación "Padre = Hijo", en la que la igualdad es a la vez jerárquica y esencial, pero que no supone la identidad de las personas. El dogma

trinitario produce así el modelo de una relación paradójica, que contradice totalmente las características de la filiación en el orden carnal, puesto que iguala una relación que es normalmente jerárquica. De manera más precisa, este modelo niega lo que en el mundo terrenal define a la filiación, es decir, su carácter *ordenado*. En la especie humana, compuesta por seres mortales, esta relación supone un ordenamiento, una sucesión de generaciones. Por el contrario, el parentesco trinitario que une a personas divinas eternas se caracteriza por un modelo de filiación sin relación entre generaciones y sin subordinación.

El dogma trinitario es una paradoja insostenible (tanto en lo que concierne la conjunción de filiación e igualdad, como en la delicada conciliación de "uno" y "tres"). De entrada, la ortodoxia tuvo que definirse frente a dos peligros opuestos: por un lado, el arrianismo, que no admite más que la divinidad del Padre y niega la del Hijo; por otro, el sabelianismo o el priscilianismo de los siglos III y IV, a los que se acusa de confundir Padre, Hijo y Espíritu Santo en una sola persona. Por caminos opuestos, en ambos casos se tiende a volver al monoteísmo estricto, mientras que la ortodoxia busca su camino entre los escollos para fundar la paradoja de un Dios único en tres personas (uno por su esencia y trino por la diversidad de las personas). Como ya hemos visto, no tardan en reaparecer las acusaciones de herejía, pese a las decisiones del concilio de Nicea: el nestorianismo deshace, siguiendo al arrianismo, la lógica de la Encarnación, separando radicalmente las dos naturalezas, divina y humana, de Cristo; en el otro extremo, el monofisismo afirma la naturaleza única de Cristo, indisociablemente divina y humana.

El debate resurge en la España del siglo VIII con el adopcionismo: dos obispos, Elipando de Toledo y Félix de Urgel, preocupados por insistir en la humanidad del Salvador, que a su parecer se había descuidado demasiado, separan nuevamente las dos naturalezas de Cristo, afirmando que por su naturaleza divina es verdaderamente Hijo de Dios, pero que como hombre no es más que su hijo adoptivo. Su doctrina, que hay que situar en el contexto de la península ibérica y de la confrontación con el monoteísmo estricto de musulmanes y judíos, la condenan entre otros Beato de Liébana (célebre por su comentario del Apocalipsis) y sobre todo el círculo de Carlomagno y el Concilio de Frankfurt, que a instancias de éste se reúne en el año 794. Poco después del año mil, el cisma entre griegos y latinos incluye también una dimensión trinitaria, puesto que aquéllos siguen afirmando que el Espíritu Santo procede únicamente del Padre, mientras que éstos consideran que procede del Padre y del Hijo *(filioque),* lo que refuerza aún más su

igualdad. Si, desde entonces, la reflexión trinitaria en Occidente ya no sale de los límites de la ortodoxia, no deja de experimentar un intenso desarrollo y, a partir del siglo XII, se renueva incesantemente por las polémicas contra judíos y musulmanes, y por la necesidad de producir argumentaciones que sustenten la empresa de la conversión. Es por ello que, si bien el *De Trinitate* de Agustín sigue siendo un fundamento esencial, no dejan de producirse con profusión tratados sobre la Trinidad, como si fuera necesario perfeccionar incesantemente este aspecto medular de la doctrina, reforzarlo y eliminar las brechas por donde pudieran infiltrarse gérmenes de desviaciones.

Todos los recursos de la lógica y el razonamiento que perfeccionan los escolásticos apenas son suficientes para oponerse a la infinidad de objeciones posibles y alcanzar los postulados mejor preservados de la crítica. Y esto porque en materia de Trinidad, el equilibrio de los enunciados siempre es inestable, siempre está en peligro, a punto de caer en el defecto de una excesiva identidad de las personas o, por el contrario, de una sospechosa diferenciación que supondría alguna jerarquía. La dificultad es mayor aún si se pasa de la abstracción del discurso teológico a formulaciones más concretas, en particular aquéllas que suelen inventar las imágenes. ¿Cómo asociar visualmente lo uno y lo ternario, la filiación y la igualdad? ¿Cómo dar a entender la filiación entre Padre e Hijo sin introducir una diferenciación de generaciones y, por lo tanto, una subordinación que contradice su necesaria igualdad? ¿Cómo inscribir una relación que rompe totalmente con la experiencia terrenal del parentesco en formas que se refieren necesariamente a las realidades de este mundo? Resulta poco frecuente que las opciones iconográficas eviten que se incline la balanza a un lado o a otro (véase las fotos VII.5, VIII.1 y IX.4). Pero es precisamente porque pone a los artistas ante el desafío de imaginar una figuración imposible que la doctrina trinitaria es el incentivo de una considerable apertura de posibilidades figurativas y finalmente de una extraordinaria inventiva visual (véase la foto IX.1).

Incluso es posible preguntarse si la doctrina trinitaria no se convirtió en uno de los objetos ejemplares de la dinámica del pensamiento occidental. En la medida en que se funda sobre contradicciones insolubles y obliga a un esfuerzo para pensar lo impensable, siempre deja abiertas importantes posibilidades de ejercicio mental, fuentes inagotables de argumentaciones y razonamientos. Al ubicar una serie de paradojas insostenibles en el núcleo de su sistema y al admitir que incluso este núcleo puede someterse al cuestionamiento y a la reflexión razonada, el cristianismo occidental indudablemente preparó el terreno y forjó los instrumentos para una vigorosa crea-

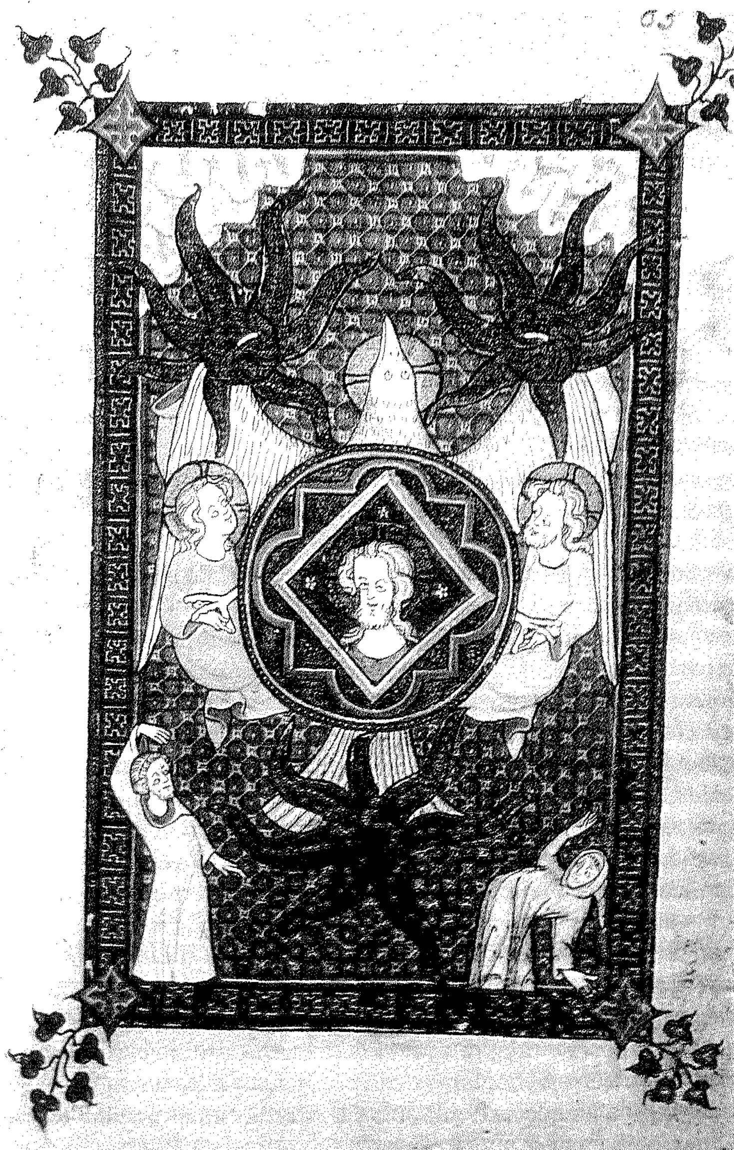
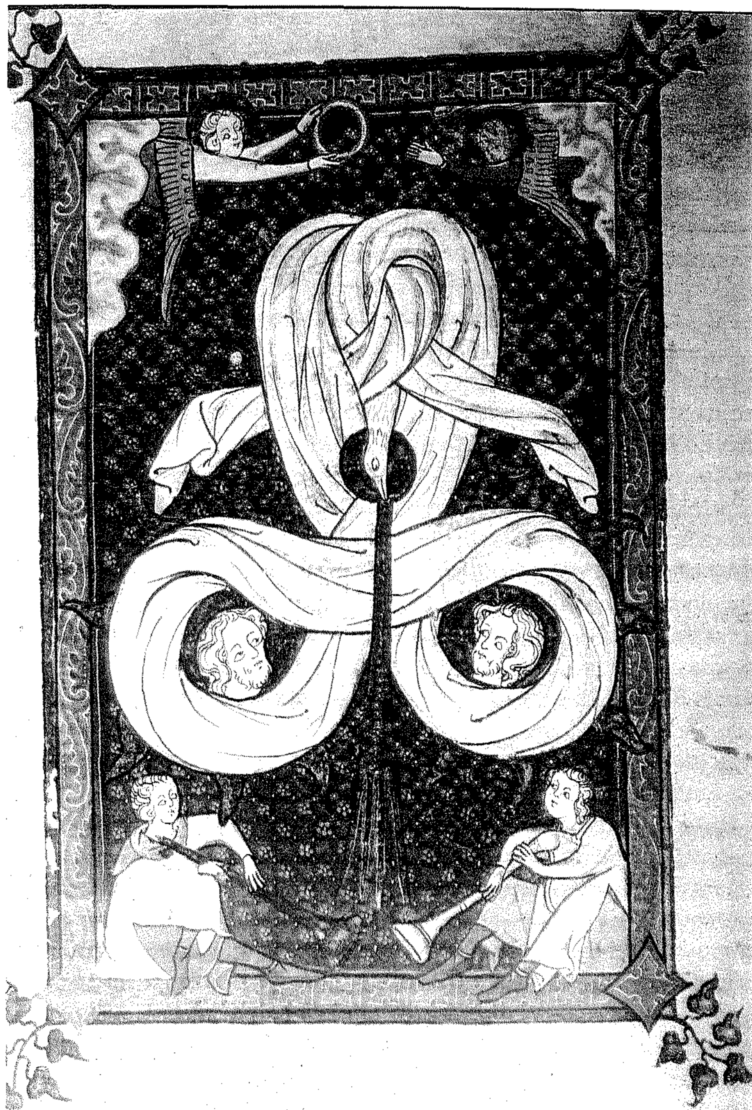


FOTO IX.1. *Las metamorfosis de la Trinidad (Renania, hacia 1300;* Cánticos Rothschild, *Yale University, Beinecke Library, ms. 404, f. 75 y 84).*

Los *Cánticos Rothschild*, probablemente realizados para una monja, ejemplifican los lazos entre la imagen y las prácticas de devoción que a finales de la Edad Media se anudan. Incluyen una excepcional serie de veinte miniaturas dedicadas a la Trinidad, cada una más sorprendente que la otra. Aquí, el Padre y el Hijo vuelan sobre las alas de la gigantesca paloma del Espíritu



En esta otra imagen de los *Cánticos,* el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están envueltos en un amplio lienzo que adquiere una forma muy sorprendente y cuyas extremidades esbozan el movimiento de las alas de la paloma. El lienzo es una metáfora visual del vínculo entre las personas de la Trinidad; está asociado muy particularmente con el Espíritu Santo, que santo Tomás define como el "nudo del Padre y del Hijo". En resumen, esta serie de imágenes pretende incitar en el espíritu devoto la búsqueda sin fin de la contemplación divina, pero también

tividad intelectual. Semejantes objetos del pensamiento, cuyo carácter paradójico abre un espacio dentro de los límites que establece la doctrina, bien pudieron haber proporcionado algo más que la ocasión para una ágil gimnasia mental: algo así como la palanca de una dinámica de transformación.

Cristo: Padre-hermano, Padre-madre

La complejidad del estatuto del Hijo es parte integral de estas paradojas trinitarias y de las inversiones que a veces permiten. La Encarnación de Dios hecho hombre confiere a Cristo una posición crucial y multiforme. Es Hijo en la eternidad, desde el punto de vista de su divinidad, que es igual a la del Padre; pero también es Hijo en la temporalidad, en virtud del alumbramiento virginal de María —es decir, dos filiaciones que no deben confundirse, pese a su aparente superposición—. En consecuencia, Cristo tiene una doble relación para con los hombres. Por su Encarnación, es hermano de quienes siguen su fe; en el Nuevo Testamento, rehúsa el papel de maestro y no acepta más que el de hermano mayor, de "primogénito entre muchos hermanos" (Romanos 8, 29). Sin embargo, la acentuación de la divinidad del Hijo hace que prevalezca rápidamente otra relación. Mientras que, durante la alta Edad Media, las plegarias eucarísticas de la liturgia romana solamente se dirigen al Padre, a partir del siglo XI se desarrolla la invocación de Cristo. Como igual del Padre, él mismo se convierte en Padre de los fieles. Desde el siglo XII, así se le califica explícitamente, y el título de *Dominus*, que se le aplica tanto como al Padre, manifiesta de manera omnipresente la naturaleza jerárquica del vínculo que lo une con los hombres. La relación Cristo/hombres es por tanto motivo de una fuerte tensión que asocia, mediante equilibrios variados, filiación con hermandad (lo mismo pasa exactamente con la posición de los clérigos respecto a los laicos). La paradoja del Dios-hombre es también la del Padre-hermano. Lo que está en juego es la posición del hombre, quien sometido a Dios y miserable, puede ser elevado sin embargo hasta la redención celestial.

Si Cristo es Padre y hermano, también es madre. Caroline Bynum ha insistido en este aspecto maternal de Cristo, y más ampliamente en la connivencia del cristianismo con lo femenino. La representación de Jesús como madre aparece sobre todo en la espiritualidad cisterciense, en el siglo XII, y posteriormente, en los círculos místicos de finales de la Edad Media. Cristo, de la misma manera que el abate, es percibido entonces como una madre,

en virtud del amor y de la ternura que manifiesta hacia su grey, pero sobre todo porque da vida y alimenta a sus fieles. El cuerpo de Cristo, que se ofrece en la eucaristía, es femenino porque es comida. Sin embargo, debemos precisar que estas temáticas se desarrollan en círculos específicos y con frecuencia conciernen a personalidades muy singulares. Por lo tanto, no debe hacernos olvidar que el principio masculino domina en forma masiva en las representaciones cristianas. A este respecto, hay que recordar la evidencia: Dios es Padre, y la Trinidad está estructurada por una relación de paternidad y no de maternidad.

La Virgen, emblema de la Iglesia

Sin embargo, las figuras de la Virgen y de la Iglesia dan testimonio de la necesidad de otorgar un lugar a lo femenino. Además, conviene integrarlas en la esfera divina, puesto que María se asocia de manera cada vez más nítida con la soberanía de las figuras divinas, a tal grado que puede hablarse de un proceso de casi divinización de la Virgen. De hecho, conviene considerar conjuntamente a la Virgen y a la Iglesia, puesto que, desde el siglo XII, la exégesis afirma que todo lo que se dice de una se puede aplicar a la otra. Por lo tanto, lo que constituye un objeto de análisis pertinente es la figura de la Virgen-Iglesia.

La historia del fomento de la figura de María (y evidentemente de la Iglesia) sigue con bastante exactitud la de la afirmación de la institución eclesial. En el Evangelio, María desempeña un papel que se limita al nacimiento virginal de Jesús; y éste, al llegar a la edad adulta, reniega de los lazos que lo unen con su madre. Todavía en la época paleocristiana, por ejemplo, en el arte de las catacumbas, el lugar de la Virgen está restringido. Una primera etapa importante se sitúa entre los siglos IV y V: tras debates virulentos, el Concilio de Efesio, en el año 431, proclama que María, como madre de Cristo —a quien se considera igual al Padre— es en consecuencia "Madre de Dios" (*Theotokos*, en griego). Al asociarla estrechamente con la divinidad de Cristo, esta novedad dogmática subraya vigorosamente la dignidad de María y su papel eminente en la historia de la salvación. Así, el culto mariano recibe un impulso decisivo, y poco después la basílica Santa Maria Maggiore de Roma será la primera iglesia dedicada a la Virgen. En la época carolingia, se da una nueva afirmación de la figura de María, sobre todo en el ámbito litúrgico. Las cuatro grandes fiestas marianas (Anunciación, Purifi-

cación, Asunción y Natividad de María), ya establecidas en Roma a finales del siglo VII, se difunden desde entonces en todo Occidente, mientras que los textos litúrgicos que se utilizan durante esas celebraciones se van enriqueciendo durante los siglos IX y X. Más tarde, en los siglos XI y XII, habrá una segunda etapa decisiva durante la cual el culto de María se extiende considerablemente. Gozan de creciente favor las peregrinaciones en honor de la Virgen, desconocidas hasta el siglo X (la peregrinación de Le Puy es una de las más tempranas). Los primeros compendios de milagros marianos, en posibilidades ya de estimular el culto, aparecen a finales del siglo XI, antes de alcanzar su pleno desarrollo en el siglo XIII, inclusive en lenguas vernáculas, con los *Miracles de Notre-Dame* de Gautier de Coincy y las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X *el Sabio*. Durante el mismo periodo, numerosas iglesias son rebautizadas con la advocación de María, en detrimento de los santos que hasta ese momento eran sus patrones titulares. De forma cada vez más invasiva, la Virgen asume el papel de símbolo de las identidades locales, parroquiales o urbanas, entre otras. En medio de las rivalidades entre los numerosos santuarios marianos, su figura se va singularizando, incluso se fragmenta al irse localizando, como si la Virgen de tal o cual santuario no fuera la misma que la de este o aquel lugar.

La iconografía mariana, impulsada por el auge del culto, experimenta un verdadero florecimiento, sobre todo con las estatuas de la Virgen con el Niño sentada en el trono, que desde 1050 se multiplican al ritmo de la restructuración de la Iglesia. Y es que, pese a sus anclajes locales, la Virgen no deja de ser nunca el símbolo privilegiado al mismo tiempo de la Iglesia universal y de la pureza que reivindica. Los temas iconográficos se multiplican, hasta llegar a la invención de la coronación de la Virgen por parte de Cristo, cuya representación aparece por vez primera en Santa Maria de Trastevere en Roma (1140-1150) y en Nuestra Señora de Senlis (1170), para irse imponiendo luego en los portales de las catedrales, en igualdad de importancia con los grandes temas cristológicos y teofánicos, como el Juicio Final (véase la foto IX.2). La coronación evidencia la nueva posición de la Virgen, que a partir de entonces está en igualdad de circunstancias con Cristo. Comparte su realeza, su soberanía celestial y no tarda en considerársele corredentora de la humanidad. Se convierte en la intercesora privilegiada, la abogada y la gran protectora de los hombres, asumiendo parcialmente el papel que anteriormente era atribuido a su hijo.

Aunque nunca se olvidan los aspectos sensibles de la humanidad de la Virgen —en especial, el amamantamiento del niño Jesús—, su creciente dig-



FOTO IX.2. *Cristo y la Virgen coronada, juntos en el trono (hacia 1140-1150; mosaico de Santa Maria de Trastevere, en Roma).*

El decorado del ábside de Santa Maria de Trastevere constituye una de las primeras representaciones de la coronación de la Virgen. Que se encuentre ya coronada en el trono de Cristo, como aquí, o que se ilustre el momento preciso en que recibe la corona de manos de su hijo, el significado de la escena es fundamentalmente el mismo: asocia estrechamente a la Virgen con la soberanía de Cristo. La elaboración del tema de la coronación de la Virgen es indisociable de la exégesis del Cantar de los Cantares, del cual se extrae el versículo inscrito en el libro abierto que sostiene Cristo (un versículo cercano dice también: "Ven, mi bien amada, para que te corone"). Los clérigos medievales leen el Cantar de los Cantares, éxtasis amoroso del *Sponsus* y de la *Sponsa* (para utilizar los términos de la Vulgata), como una alegoría de la unión de Cristo y de la Iglesia; luego, a partir del siglo XII, como una alegoría de la unión de Cristo y de la Virgen. La representación de la coronación de María muestra de manera sumamente eficaz este vínculo místico-matrimonial entre Cristo y la Virgen-Iglesia.

nidad la eleva poco a poco por encima del común de los mortales. La primera señal de esto es el privilegio de la asunción en cuerpo y alma al cielo, de la que sobran testimonios en la época carolingia y que desde los siglos XI y XII se admite ampliamente (véase la foto 4). De manera aún más radical, los partidarios de la Inmaculada Concepción afirman que María, aunque hubiera nacido de la unión sexual de Ana y Joaquín, fue concebida sin recibir la mácula del pecado original. Pero la progresión de esta tesis, desde la instauración de una fiesta de la Concepción de María en Inglaterra hacia 1120, no deja de provocar fuertes controversias, en particular con la oposición de san Bernardo (Marielle Lamy). Tras el consenso entre los escolásticos del siglo XIII, que rechazan la Inmaculada Concepción, la polémica resurge violentamente entre los siglos XIV y XV, y a veces degenera, principalmente entre los franciscanos, quienes favorecen esta innovación, y los dominicos, quienes rehúsan exceptuar a María del pecado original. Ni el decreto favorable del concilio de Bale en 1439, ni la aprobación de la fiesta de la Concepción de María por parte del papa franciscano Sixto IV en 1476 —la cual no incluye una decisión doctrinal— logran dar fin al debate, y el dogma de la Inmaculada Concepción no se proclamará sino hasta 1854. En suma, paralelamente a la refundación y la hipersacralización de la institución eclesial a partir de los siglos XI y XII, la Virgen se convierte en una figura omnipresente y supraeminente de la esfera divina, siempre muy cerca de acceder a una condición de igualdad con Cristo: una farsa del siglo XV no exagera demasiado al imaginar un proceso durante el cual Cristo acusa a su madre de haberlo suplantado en el corazón de los hombres. Aun cuando nos atengamos prudentemente aquí a la idea de una casi divinización de la Virgen, conviene recordar la afortunada frase de Michelet, a propósito del auge de la devoción mariana en el siglo XII: "Dios cambió de sexo, por así decirlo".

La Virgen-Iglesia, madre, hija y esposa de Cristo

La integración de la Virgen-Iglesia en la esfera divina se manifiesta por la existencia de lazos de parentesco complejos respecto a Dios. En virtud de la Encarnación, María es madre de Cristo, aunque su maternidad sea virginal y no esté sujeta a las leyes del deseo sexual y del pecado, y sea producto de un engendramiento realizado por el Espíritu de Dios, sin genitor humano. En cuanto a la Iglesia, ésta también es madre de Cristo, pues da a luz a

los cristianos que forman el *corpus Christi*. Por lo tanto, los clérigos afirman que da a luz a Cristo, y por eso la Iglesia puede calificarse de *Dei genitrix*, al igual que la Virgen. Al mismo tiempo, la Iglesia es hija de Cristo: puesto que es Dios, al igual que el Padre, Cristo es su padre, como lo es de todos los seres que han recibido la gracia divina. Por lo tanto, se suele afirmar, según una formulación paradójica común desde Agustín, que la Virgen es la madre de su propio padre. Como lo expresa Inocencio III, "la criatura concibe a su creador, la hija a su padre". Al igual que la Virgen, la Iglesia es hija de Cristo. Las Biblias moralizadas del siglo XIII, que muestran a la *Ecclesia* saliendo de la llaga del crucificado, hacen explícita una exégesis tradicional, según la cual la Iglesia se forma a partir del agua y la sangre que brotan de Cristo y son los símbolos del bautismo y la eucaristía. Así pasamos fácilmente al vocabulario del nacimiento para afirmar que la Iglesia es engendrada por Cristo, durante la Pasión. Aunque de manera más prudente que respecto a la Virgen, la exégesis hace de la Iglesia la hija de Cristo, y la paradoja mariana puede aplicarse a la Iglesia, a la vez madre e hija de Cristo.

Por último, hay una relación conyugal que liga a Cristo con la Virgen-Iglesia. Planteada por san Pablo como referente del matrimonio humano (Efesios 5, 21-32), la unión de Cristo y la Iglesia también se desarrolla en la exégesis del Cantar de los Cantares, donde la Iglesia es esposa de Cristo *(sponsa Christi)*. Desde luego, se trata de nupcias místicas, cuyo propósito no es legitimar un vínculo carnal, sino indicar una capacidad de engendramiento espiritual. Si bien las imágenes casi no dan lugar a esta relación de alianza espiritual entre la Iglesia y Cristo, la relación homóloga entre Cristo y la Virgen se asienta ampliamente en la iconografía desde el siglo XII. De acuerdo con la lectura mariana del Cantar de los Cantares que suplanta la exégesis eclesiológica, la pareja *Sponsus/Sponsa* designa principalmente a Cristo y a la Virgen. Esto es por lo demás uno de los fundamentos de la iconografía de la coronación de la Virgen, que la asocia con la realeza de Cristo, exaltando al mismo tiempo el vínculo matrimonial que los une (véase la foto IX.2). La coronación de la Virgen glorifica a la *Ecclesia* unida a Cristo y, de manera más amplia, la iconografía mariana de este periodo exalta la institución clerical ordenada por el poder pontificio, mediante su unión espiritual con Dios.

La Virgen-Iglesia por lo tanto está unida a Cristo por un doble vínculo de filiación y de alianza matrimonial. Como en el caso del obispo, esto produce una conjunción que nos sentiríamos tentados a calificar de "incesto espiritual". No obstante, esta expresión suscita diversas interrogantes. En primer

lugar, ¿la ausencia de todo vínculo sexual no elimina la cuestión misma del incesto? ¿Acaso éste no está prohibido en razón de una conjunción material de personas que se juzgan demasiado próximas, lo cual produce el contacto de humores idénticos, o incluso porque, de acuerdo con las definiciones de los teólogos medievales, el incesto mancha una relación espiritual perfecta con una relación carnal imperfecta? Por otra parte, lo que caracteriza al incesto es su prohibición y, por ende, el carácter transgresivo de su realización. Ahora bien, en torno al vínculo de Cristo y la Virgen-Iglesia (como el que une al obispo con su diócesis) no hay ningún misterio y no se percibe de ninguna manera como una trasgresión. Por lo tanto, faltan dos características específicas del incesto, la realización sexual y la prohibición; y es forzoso reconocer que este vínculo no se considera como incestuoso. Ahora bien, el incesto en cuanto hecho social es lo que la sociedad define como tal. En consecuencia, acaso no tiene más sentido denominar incesto espiritual al vínculo entre Cristo y la Iglesia, que el que pudiera haber en calificar de incestuoso el matrimonio entre primos hermanos en las numerosas sociedades donde se observa, so pretexto de que las normas occidentales lo prohíben.

Preferiría proponer otra formulación, considerando que la conjunción de la alianza matrimonial y la filiación no es ilícita en el ámbito del parentesco espiritual y divino. Allí operan reglas particulares, de tal suerte que un vínculo que sería incestuoso en el ámbito carnal, no lo es necesariamente en el ámbito espiritual y divino. Si se quiere dar cuenta de la lógica de este sistema, hay que dejar de hablar de incesto y hay que considerar que la posibilidad asumida de la conjunción alianza y filiación participa del carácter específico del parentesco espiritual y divino. Sin embargo, una vez reconstituida la lógica interna de estas representaciones, nada nos prohíbe invertir la perspectiva, de tal suerte que si, en la lógica medieval, no puede definirse la posición de la Virgen como un incesto, no sería posible que la pensáramos nosotros al margen de toda relación con la esfera carnal, en la cual tal posición sería incestuosa. Aquí nos podemos permitir identificar un contenido fantasmal incestuoso que, al adquirir forma en el seno de la esfera divina, se manifiesta sin que se perciba socialmente como tal.

El parentesco divino o la antigenealogía

En resumidas cuentas, el parentesco divino constituye, en el núcleo de la doctrina medieval, un conjunto de representaciones fundadas en la inver-

sión, incluso en la abolición de los fundamentos de la reproducción humana según el orden carnal:

• *El Hijo iguala al Padre*, es decir, una filiación no jerárquica, sin relación ordenada entre las generaciones, que niega la sucesión de las generaciones como hecho biológico y los usos sociales de la paternidad como modelo de la relación de autoridad y de dominación.

• *La Virgen es la Madre de su Padre*, enunciado que procede lógicamente del anterior y que manifiesta el grado de indiferenciación en el orden de las generaciones al que conduce la ecuación trinitaria.

• *La Virgen-Iglesia es madre y esposa de Cristo*, enunciado que en el orden carnal significaría un incesto, pero que no se considera así en el campo del parentesco divino, puesto que las reglas que rigen el orden de las generaciones no tienen validez allí.

El conjunto de estas relaciones se encuentra reunido en las obras del siglo XV que muestran la coronación de la Virgen por la Trinidad (véase la foto VII.5). Así, el retablo que Enguerrand Quarton pintó en 1454 subraya la integración de la Virgen en el núcleo divino, a tal grado que podría hablarse aquí de una "Cuaternidad". La perfecta identidad de los rasgos del Padre y del Hijo, representados como en un espejo, subraya su igualdad esencial, mientras que la disposición diversificada de los pliegues de sus vestimentas evoca en forma más discreta la diferencia de las personas. Tanto el Padre como el Hijo coronan a la Virgen, de tal suerte que el Hijo iguala al Padre no solamente por la identidad esencial de ambos, sino también por su común relación con la Virgen. Respecto de la Madre, el Hijo asume la misma posición que el Padre. Un mismo lazo nupcial une a la Virgen tanto con el Padre como con el Hijo: ella es madre y esposa de Dios; esposa de aquel que es a la vez su Hijo y su Padre.

La articulación de estos enunciados es notable. La ausencia misma de una sucesión ordenada de las generaciones, tal como plantea la ecuación trinitaria, es lo que autoriza la conjunción de la alianza y la filiación entre Cristo y la Virgen-Iglesia, lo que confirma que se trata de una relación que no es transgresiva sino lícita. En el ámbito carnal, el incesto perturba el orden de las cadenas genealógicas y obstruye el funcionamiento del sistema de parentesco al otorgar al individuo, en su relación con los demás, dos lugares en vez de uno. Pero, en el parentesco divino, que no reconoce el orden de las generaciones y autoriza la inversión de las posiciones, deja de plantearse la cuestión misma del incesto. El discurso y las figuraciones del parentesco divino producen la anulación radical de las reglas que fundan la

reproducción humana. Se trata de la negación de lo que puede llamarse, siguiendo a Pierre Legendre, la *genealogía*, es decir, el hecho de que la reproducción humana se basa en el reconocimiento del orden de las generaciones y en las normas sociales que comunican a los individuos el funcionamiento de este orden. El parentesco divino es precisamente el ámbito de una *antigenealogía* que se elabora con todas sus consecuencias, en particular la igualación de la filiación y la conjunción filiación y alianza. Así se constituye el parentesco divino, más allá de la ley y de su trasgresión, como una esfera separada que funciona según reglas totalmente distintas de las que rigen el mundo de los hombres —y por eso mismo es propiamente divina—.

Conclusión: el mundo como parentesco, la sociedad como cuerpo. El sistema hasta aquí descrito posee una extraordinaria coherencia. Sin duda, la tripartición planteada no es realmente tal. En efecto, parentesco espiritual y parentesco divino poseen fundamentalmente la misma naturaleza, puesto que ambos competen a lo espiritual, en oposición a lo carnal. Sin embargo, es pertinente distinguirlos (combinando así oposición dual y estructura ternaria), puesto que las reglas de su funcionamiento son parcialmente distintas. Hay una especificidad del núcleo divino, punto focal que ordena el conjunto del sistema, en oposición diametral con las modalidades de funcionamiento del parentesco carnal, mientras que, entre ambas partes, el parentesco espiritual aparece como una instancia mediadora que se combina necesariamente con los vínculos carnales y se separa menos radicalmente de las reglas que los caracterizan que el parentesco divino.

También es importante destacar que los elementos principales de este sistema no se encuentran tanto en las diferentes relaciones que analizamos sucesivamente como en las conexiones que se establecen entre ellas. Ciertas homologías aparecieron ya, por ejemplo, entre la posición del papa (hijo, padre y esposo de la Iglesia) y la de Cristo (hijo, padre y esposo de la Virgen). También es posible insistir en la correspondencia entre la paternidad de Dios respecto a los hombres y la de los clérigos respecto a los laicos. La liturgia indica abundantemente que los clérigos son los sustitutos de Dios, lo mismo que la iconografía que, a partir de 1400, llega al extremo incluso de representar a Dios dotado con todos los atributos del poder pontificio (François Boespflug). Su condición de padres de los laicos, así como Dios lo es de todos los cristianos, refuerza su autoridad y legitima su dominación social. Sin duda, un vínculo de hermandad modera ambas relaciones de paternidad, pues tanto Cristo como los clérigos son a la vez padres y hermanos de

los fieles. Pero la relación vertical triunfa sobre el vínculo igualitario, y un poco de fraternidad se asocia con mucha paternidad. El que los clérigos sean a la vez hermanos y padres de los laicos no hace por lo demás sino expresar la dualidad de la Iglesia-comunidad y la Iglesia-institución. Ahora bien, allí el juego es desigual, y la verticalidad de la organización social e institucional se impone arropándose con el velo de la igualdad espiritual. Un efecto masivo de este conjunto de representaciones, aparte de la legitimidad que confiere a las intervenciones clericales en el ámbito del parentesco carnal, consiste en definir el lugar de la Iglesia en la sociedad, y en fundamentar la preeminencia de los clérigos y su autoridad aquí abajo sobre la organización del universo divino.

Abordamos aquí una dualidad fundamental de las representaciones medievales de la sociedad. Si bien se manifiesta en esta visión del mundo como parentesco, también caracteriza a la otra gran metáfora social, que concibe a la cristiandad como un cuerpo. Ambas, por lo demás, se superponen en gran parte, pues lo que por un lado se ve como filiación por el otro se expresa como inclusión corporal. La fraternidad que instituye el bautizo asegura la unidad de todos los que componen el cuerpo eclesial. Ser hermanos en Dios y ser miembros del cuerpo eclesial son consecuencias de la misma lógica de unificación fundada por el bautismo. Además, estos dos modelos combinan subordinación jerárquica e igualdad comunitaria. La imagen paulina subraya que la Iglesia es una y permite pensar la fusión de todos en un gran cuerpo simbólico; pero no olvida que este cuerpo posee una cabeza, que es Cristo, y que también es, precisan los exégetas, la institución cuyo jefe es justamente el papa. Tratándose del parentesco, la dualidad queda claramente marcada, puesto que puede afirmarse simultáneamente que todos los cristianos están unidos por un vínculo de hermandad espiritual (formando así una comunidad igualitaria) y que existe una relación de filiación entre clérigos y laicos (que es la marca de una subordinación). Pasa lo mismo con el vínculo de vasallaje, que puede asimilarse a una forma de parentesco espiritual y analizarse como una relación jerárquica entre iguales. Aun cuando este caso es algo diferente, probablemente ejemplifica la misma lógica, propia de la sociedad cristiana medieval. Ésta se las arregla de maravilla para articular comunidad y jerarquía o, más exactamente, para fusionar jerarquías muy reales en las representaciones ideales del gran cuerpo colectivo o de la fraternidad de todos los fieles. La fuerza de estos modelos radica en que no se contentan con establecer un principio de mando: éste se asocia cuidadosamente con un ideal igualitario, que produce la imagen

de una unidad social coherente y de una cristiandad ligada por el parentesco espiritual.

Ya sea que la sociedad medieval se piense como un cuerpo o como una red de parentesco espiritual, el mismo elemento asegura su vinculación: la caridad. En la cristiandad medieval, la caridad (*caritas*), noción cuyas implicaciones ha despejado Anita Guerreau-Jalabert, es bastante más que el gesto de dar una limosna a los pobres a las puertas de la Iglesia, aun cuando ésta sea una de sus expresiones más comunes y características. La caridad es un atributo esencial de Dios mismo ("Dios es caridad" [I Juan 4, 16] y se asocia de manera privilegiada con el Espíritu Santo, quien desempeña el papel de "nudo de la Trinidad" y la difunde en el corazón de los hombres (Romanos 5, 5). La caridad es la virtud por excelencia y consiste en amar a Dios y amar al prójimo en Dios. Es una efusión de amor espiritual que une al fiel con Dios, pero también a los hombres entre sí, a través de su común relación con Dios. El amor espiritual de la caridad, que se opone a la vez al amor carnal de la concupiscencia y a la avaricia, es el vínculo fundamental que une a los miembros de la cristiandad del mismo modo, dicen los exegetas, en que la argamasa une las piedras del edificio eclesial.

Como fundamento de la unidad de la cristiandad, la caridad es el principio de un intercambio generalizado en su seno. Es un amor puro, inspirado por Dios, y cuyo ejemplo supremo es el sacrificio del Padre que libra a su Hijo a la muerte en aras de la salvación de los hombres. Por lo tanto, la caridad invita a dar de manera desinteresada, únicamente por amor al prójimo y a Dios, sin esperar del beneficiario nada a cambio. En esto, la moral cristiana y la ética aristocrática convergen parcialmente y, como ya hemos visto, incluso el préstamo puede verse como un don gratuito en el que no se espera devolución, aun cuando *de facto* a éste lo siga otro don gratuito, pero apreciablemente mayor. La cristiandad descansa sobre un rechazo explícito de la lógica del don y el contradón y se constituye, por el contrario, como un sistema de circulación generalizada, en el que cada quien debe dar sin esperar nada a cambio y puede recibir, por ello mismo, sin haber dado. El régimen de la caridad no conoce más que dones gratuitos, que en última instancia son inspirados por Dios y que en definitiva a él se destinan. En la sociedad cristiana, la circulación de los bienes materiales y espirituales nunca ocurre exclusivamente entre los hombres. No puede pensarse sin considerar a Dios, fuente infinita de gracias y beneficios. No se trata de reciprocidad, puesto que las relaciones que instituye la caridad son triangulares e incluyen a Dios como polo determinante.

Hablar de los vínculos que instituye la caridad o de la fraternidad espiritual de todos los cristianos son dos formas de expresar la misma realidad. De hecho, la segunda es también una relación triangular, pues une a los fieles mediante su filiación común en Dios (y no sorprende constatar que las cofradías, instituciones fundadas en los vínculos de hermandad espiritual, a veces se llaman "*charités*"). Sin embargo, hay que recordar que el amor caritativo tiene sus límites, al igual que la fraternidad espiritual, que como ya hemos visto excluye a quienes no son cristianos. Si la caridad invita a amar al hombre "por lo que hay de Dios en él", santo Tomás se apresura a añadir que también obliga a detestar todo lo que en él no es divino, y concluye que se puede odiar a los pecadores hasta el extremo de matarlos por caridad. El amor cristiano se vuelve odio y el reverso de la unidad es la exclusión que la refuerza. Así es como la sociedad cristiana se funda en un vínculo de amor espiritual entre sus miembros, relacionado con la todopoderosa potencia divina; y se entiende que este modelo, estrechamente asociado con las representaciones del gran cuerpo colectivo y de la hermandad generalizada, pretende garantizarle una cohesión excepcional. De esto podría inferirse que la caridad, argamasa de la cristiandad y fundamento de un régimen de circulación generalizada y desinteresada, es un principio esencial del feudalismo, radicalmente opuesto a las reglas del intercambio mercantil que se imponen en el sistema capitalista.

De esta oposición diametral entre caridad y capitalismo, puede mencionarse un caso ejemplar a principios del siglo XX en Chiapas, donde el desarrollo del capitalismo se conjuga con formas de explotación de tipo feudal. Producto sorprendente de estos cortocircuitos temporales y representante del anticapitalismo de los grandes hacendados, Mariano Nicolás Ruiz no duda, para defender la servidumbre de los campesinos, en proponer lo que se ha definido como "socialismo feudal". En sus *Errores económicos del socialismo*, publicado en Comitán en 1921, busca justificar un sistema que considera como un conjunto de prestaciones mutuas —subordinación y fidelidad requeridas de unos, protección ofrecida por los otros—. A este efecto, invoca el socorro irremplazable de la religión, precisando incluso que el complejo de relaciones que desea mantener "es fruto de la caridad cristiana". No se podría expresar de mejor manera que la caridad como amor no supone para nada una comunidad igualitaria, sino que por el contrario su objeto es garantizar la solidez de las relaciones interpersonales pero desiguales (de dependencia y fidelidad). La caridad se sitúa así con toda claridad del lado del anticapitalismo, puesto que se opone al establecimiento de

relaciones mercantiles independientes de las relaciones interpersonales. No tiene cabida en un universo dominado por la economía que reconoce el interés material como valor esencial y la acumulación de capital como objetivo principal. Por lo tanto, podríamos decir que, en la Edad Media, era lícito acumular bienes materiales, como lo hizo la Iglesia, por ejemplo, a condición de que en última instancia se destinaran a mantener el circuito del intercambio generalizado: allí la acumulación se somete a la exigencia del intercambio, mientras que, en el sistema capitalista, el desarrollo de los intercambios contribuye a la acumulación de ganancia y capital. Al ser una característica de las sociedades precapitalistas fundadas en la "inhibición colectiva del interés" y en la producción de *habitus* desinteresados (Pierre Bourdieu), la caridad pertenece a un mundo que no es ya el nuestro. Y si la fraternidad de todos los cristianos parece haber encontrado refugio en el lema de la Revolución francesa, desde entonces se trata de otra cosa, pues las reglas del mercado progresan reduciendo la caridad a un simple gesto y destruyendo la comunidad fraternal que, aun cuando estuviera asociada con sólidas jerarquías sociales, le daba su verdadero sentido.

X. LA EXPANSIÓN OCCIDENTAL DE LAS IMÁGENES

LAS IMÁGENES adquieren en el Occidente medieval una importancia cada vez mayor. Dan pie a prácticas cada vez más diversificadas y desempeñan múltiples funciones en el seno de la complejidad de las interacciones sociales. Esta importancia de las imágenes es resultado de un proceso histórico lento, marcado por fuertes tensiones, al final del cual las prácticas de las imágenes se convierten en uno de los rasgos distintivos de la cristiandad medieval —en relación con el mundo judío y el islam—, y pronto en una de las armas de la guerra de conquista que se libra en tierras americanas. Por lo tanto, no puede haber una comprensión general del Occidente medieval sin un análisis de sus experiencias con la imagen y el campo visual.

Si aquí se utiliza el término *imagen*, como ya acostumbran hacerlo los historiadores desde no hace mucho, es para escapar a la noción de Arte que, esbozada durante el Renacimiento y forjada principalmente por la Estética desde el siglo XVIII, no es pertinente en la Edad Media. Durante este periodo, no existe una finalidad estética autónoma, independiente de la realización de edificios o de objetos con una función cultual o devocional. Asimismo, la noción de artista no se distingue de la de artesano, aun cuando los creadores medievales *(artifex, opifex)* con frecuencia son menos anónimos de lo que se piensa, y aunque algunos de ellos gozan de un prestigio notable, particularmente los arquitectos y los orfebres (uno de ellos, Vuolvinus, inscribe ya su nombre en el altar de oro de San Ambrosio de Milán, hacia el año 840). Por lo tanto, la noción de imagen intenta escapar al anacronismo de una categoría —el Arte— que no puede aplicarse a la época medieval y que está relacionada con la percepción actual de las obras, separadas de su destino inicial y transplantadas al marco del museo. Sin embargo, la palabra "imagen" no está exenta de peligro, y sería perjudicial que hiciera olvidar la dimensión estética de las obras, pues en la Edad Media existe una "actitud estética" y una noción de lo bello, las cuales forman parte integrante de las concepciones y prácticas de las imágenes (Meyer Schapiro). El funcionamiento de las obras descansa en gran medida en sus virtudes formales y en los efectos que pueden producir en el espectador. Si bien es mejor re-

nunciar a la inclusión de las obras medievales en la categoría de "arte", es necesario admitir que en ellas hay *algo de arte*, es decir, cierta habilidad artesanal y valores formales que a cada una le confieren su calidad y la fuerza que la vuelve eficaz. Además, sería lamentable que la palabra "imagen" condujera a aislar a la representación figurativa del soporte material donde se ubica, pues en la Edad Media no existe representación que no esté ligada a un lugar o a un objeto que tenga una función (litúrgica, en la mayoría de los casos). Por lo tanto, conviene considerar lo que denominaré *imágenes-objetos*, es decir, objetos adornados y siempre en situación, que participan de la dinámica de los vínculos sociales y las relaciones entre los hombres y el mundo sobrenatural.

Un mundo de imágenes nuevas

Entre iconoclasia e idolatría: la vía intermedia occidental

Hacer imágenes no es algo evidente. Como otras sociedades, la medieval enfrentó estas preguntas: ¿es lícito hacer imágenes?, ¿de qué tipo y para qué usos? Las respuestas a estas interrogantes forman la historia occidental de las imágenes, que puede resumirse así: aceptación progresiva de la representación de lo sagrado, ampliación de los usos de las imágenes y diversificación de sus funciones, desarrollo masivo de su producción. Sin embargo, varios factores inducían a una fuerte resistencia contra las imágenes. La prohibición de las imágenes materiales figura en las tablas de la Ley de Moisés (Éxodo, 20, 4), y muchos pasajes del Antiguo Testamento denuncian las reincidencias idólatras del pueblo elegido, como la adoración del Becerro de oro. Por lo demás, el judaísmo y el islam, que en principio permanecen fieles al mandamiento divino, no dejan de denunciar el carácter idólatra de las prácticas cristianas de la imagen. Los clérigos occidentales tienen que defenderse contra esa crítica, en particular en los tratados antijudíos que se multiplican desde el siglo XII, y extreman el espíritu polémico hasta regresar paradójicamente la acusación de idolatría contra judíos y musulmanes (Michael Camille). Además, el cristianismo de los primeros siglos (por ejemplo, en la obra de Tertuliano) da pruebas de un verdadero odio hacia lo visible, que se equipara —según la tradición platónica— con el mundo de las apariencias y del engaño, cuanto más cuanto que hay que diferenciarse de las prácticas de la imagen características del paganismo.

Por lo tanto, los motivos de la resistencia a la imagen son numerosos y, de hecho, el mundo cristiano conoce, durante toda su historia, periodos de denuncia de las imágenes, incluso de iconoclasia. Ya mencionamos la más intensa, que concierne al Oriente bizantino y la cual alterna, entre 730 y 843, fases de iconoclasia e iconodulia. En un imperio asediado, sometido a la más intensa ofensiva del islam, se preguntan con inquietud "cómo encontrar, en una sociedad condenada a un estado de movilización perpetua, signos de reconocimiento visibles para un pueblo bautizado que se bate en brecha" (Peter Brown). Según los iconodulos, las imágenes hacen que desciendan Cristo y los santos para estar entre los fieles, para ayudarlos a defenderse. Pero los emperadores que resisten con mayor eficiencia a la presión musulmana afirman, por el contrario, que las imágenes son la causa de la cólera de Dios contra su pueblo —como en el Antiguo Testamento— y recomiendan no aceptar más que símbolos tan irrefutables como la cruz, de tal suerte que se establece entonces una asociación entre un poder imperial fuerte y la ausencia de imágenes. Posteriormente, una vez que ha pasado lo más intenso del peligro y que el Imperio regresa a la estabilidad, la "ortodoxia" iconodula se impone definitivamente (843) sobre la base de una teología del icono, de la cual Juan Damasceno es uno de los principales representantes. La aceptación de las imágenes implica entonces ciertas restricciones, pues si los iconos hacen visible lo invisible y ayudan al hombre a acercarse a Dios, no pueden ser ni arbitrarios ni originales: "Sólo podían venerarse las imágenes que según los dirigentes del clero habían sido transmitidas a los fieles por la tradición de la Iglesia, con una forma muy precisa y, teóricamente, inmutable" (Peter Brown).

El debate bizantino no deja de tener repercusiones en Occidente, y la recepción de las decisiones del concilio de Nicea II (787), que restablece el culto a las imágenes por primera vez en Oriente, entraña un conflicto entre la corte carolingia y el papado. Carlomagno y su círculo de allegados rechazan la propuesta que hace el papa Adriano I, en el sentido de admitir en Occidente un culto a las imágenes idéntico al de los iconos del Oriente, y redactan los *Libri carolini* (781-794), en los cuales defienden una postura muy restrictiva respecto a las imágenes. Si bien no se trata de destruirlas, por lo menos hay que desconfiar de las ilusiones que traen consigo: ¿no se diferencia la imagen de la Virgen de la imagen de Venus únicamente por la inscripción que porta? Según la corte carolingia, las imágenes sólo pueden tener una utilidad restricta, y hay que cuidarse de rendirles un homenaje excesivo. En consecuencia, se reduce la lista de objetos sagrados que mere-

cen asociarse con el culto cristiano, para limitarla esencialmente a la Escritura, la hostia, las reliquias y la cruz. Esta última es entonces objeto de una viva exaltación que recuerda al Imperio constantiniano, fundado ideológicamente en el signo triunfal de la cruz, objeto de la visión que asegura a Constantino la victoria del Puente Milvio y conduce a su conversión. Y mientras el círculo de allegados de Carlomagno busca disociarse de la idolatría de los griegos, en tiempos de Luis *el Piadoso,* lo que debe combatirse es el exceso inverso (la iconoclasia del obispo Claudio de Turín), lo cual induce una actitud más favorable hacia las imágenes, que expone principalmente Jonás de Orleans. En los siglos posteriores, las llamaradas iconoclastas, o por lo menos de rechazo hacia las imágenes, irrumpen periódicamente en Occidente en relación con los movimientos heréticos, desde los de Orleans o de Arras, a principios del siglo XI, hasta los husitas y la Reforma, pasando por los valdenses y los cátaros. Este cuestionamiento significa que las imágenes se han convertido en elementos constitutivos del sistema eclesial.

Aunque marcado por una herencia hostil a la representación y, por ello mismo, agitado por una tentación iconoclasta, el Occidente cristiano termina por asumir las imágenes y reconocerles un papel cada vez más importante. Esta apertura se logra menos en la estela de la teología griega del icono que al amparo de la postura moderada adoptada por la Iglesia romana después de Gregorio Magno. En el año 600, en su carta al obispo iconoclasta Serenus de Marsella, el papa reprueba la destrucción de imágenes y justifica su empleo, afirmando que cumplen una función de enseñanza útil: permiten que los iletrados comprendan la historia santa ("en éstas, pueden leer quienes ignoran la escritura"). Son un sustituto del texto sagrado (y, como éste, suponen una operación de *lectura*), pero devaluado por la condición subalterna de sus destinatarios. Al desarrollar el discurso de Gregorio, a partir del siglo XII, los clérigos calificarán a menudo las imágenes como las "letras de los laicos" *(litterae laicorum, literatura laicorum).* ¿Pero acaso esto autoriza a hacer de las imágenes medievales la "Biblia de los iletrados"? En realidad este lugar común, inspirado en los trabajos pioneros de Émile Mâle y que hace alarde indebidamente de la autoridad de Gregorio Magno, debe rechazarse, pues se ha convertido en una especie de fórmula mágica, que obstaculiza la comprensión del estatuto de las imágenes en la sociedad medieval, sus funciones y, más aún, sus prácticas.

Las concepciones mismas de Gregorio no se dejan reducir a ese enunciado escueto. Por una parte, hay que reubicar su carta en un contexto en el que impera la preocupación por la conversión de los paganos y la defensa

de las imágenes en las circunstancias creadas por la iconoclasia de Serenus. Es por ello que el papa debe legitimar las imágenes aproximándolas a la única fuente de verdad que todos reconocen: la Escritura. Por otra parte, Gregorio no menciona solamente la función instructiva de las imágenes, sino que subraya que éstas contribuyen a preservar la memoria de las cosas santas y mueven al espíritu humano, suscitando en él un sentimiento de *compunción* que lo eleva hacia la adoración de Dios. Así se da inicio al reconocimiento de una dimensión afectiva en la relación con las imágenes, que aparece más claramente todavía en otra carta que Gregorio Magno dirige al ermitaño Secundinus, en la cual un pasaje que se añadió en el siglo VIII compara el deseo de contemplar las imágenes santas con el sentimiento amoroso. Instruir, rememorar, emocionar es la tríada de justificaciones de las imágenes que retoman los clérigos durante toda la Edad Media. A veces experimenta una ligera modificación, como cuando Honorius Augustodunensis adopta, como tercera razón, la necesidad de otorgar a la Iglesia una ornamentación digna de Dios (función que podría calificarse de estético-litúrgica). Pero las más de las veces se subraya la función emocional mediante la cual las imágenes excitan el fervor de los fieles. Algunos teólogos como Tomás de Aquino incluso admiten que las imágenes que se ven suscitan más fácilmente la devoción que las palabras que se escuchan.

En los siglos XII y XIII, la teología occidental de la imagen valora más todavía el papel espiritual de las imágenes, con el desarrollo de la noción de *transitus*, proceso mediante el cual "a través de la semejanza de las cosas visibles nos elevamos hasta la contemplación de las cosas invisibles" (Hugo de San Víctor). Suger, el abad de Saint-Denis, lleva particularmente lejos esta concepción (calificada de *anagógica*) de la imagen, y decide ponerla en práctica cuando renueva su basílica. Para él, la profusión de imágenes y la riqueza del decorado contribuyen a transportar al espíritu humano hacia las esferas celestes; pero su concepción tan "griega" de la anagogía, inspirada en las obras neoplatónicas del seudo Dionisio *el Areopagita*, lejos de reducir las imágenes a una especie de medio instrumental, conduce a asumir plenamente la materialidad y el valor estético de las obras (Jean-Claude Bonne). Por otra parte, los teólogos se preocupan por definir con precisión la actitud legítima respecto a las imágenes. Así, para justificar el culto a las imágenes, se recurre fácilmente a una fórmula de Juan Damasceno, según la cual "el honor que se rinde a la imagen transita hacia el prototipo", es decir, hacia la persona divina o santa que representa. No se rinde culto, pues, a la imagen misma, como se acusa a los idolatras de hacer, sino a la figura que representa

la imagen. Sin embargo, los teólogos califican en términos cada vez más apreciativos las prácticas que suscita la imagen. Así, la distinción clásica que se establece en Oriente entre el culto de latria (que sólo a Cristo se rinde) y el culto de dulia (que se manifiesta por la "proskinesis", o prosternación, ante las imágenes y los objetos sagrados), se borra en particular en el caso de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Este último da el paso decisivo cuando afirma que la imagen de Cristo merece el honor del culto de latria, tanto como el Cristo mismo: desde entonces, el culto que se rinde a la imagen es indiscernible del culto que se rinde al prototipo que representa (Jean Wirth). Las imágenes de Occidente y sus prácticas encuentran a partir de entonces su plena justificación teológica.

Soportes de imágenes cada vez más diversificados

No sin debates ni conflictos, las concepciones de la imagen evolucionaron mucho durante la Edad Media. Sin embargo, los discursos sobre la imagen no reflejan fielmente sus usos efectivos. Por lo tanto, conviene ver con atención el desarrollo de las prácticas y, en primer lugar, la diversidad de los tipos de imágenes que se emplean. Si los primeros cristianos decoraban con pinturas sus catacumbas (del siglo III al IV), la Iglesia establecida se encarna en amplios edificios decorados con mosaicos, como son las basílicas italianas de los siglos V y VI, cuyas naves exhiben los ciclos narrativos de los dos testamentos y cuyos ábsides muestran imágenes de Cristo o de la cruz (Santa Maria Maggiore y San Pedro de Roma, San Appolinare Nuovo y San Vitale de Ravena). Los modelos romanos se exportan entonces al resto de Occidente, como dan testimonio de ello las pinturas que el abad Benito Biscop trae desde Roma, hacia el año 680, para adornar las iglesias de su monasterio de Wearmouth-Jarrow, a las puertas de Escocia. En otros lugares, los santuarios donde se rinde culto a las reliquias empiezan a adornarse con decorados que exaltan la grandeza del santo y el poder de sus milagros (por ejemplo, en torno a la tumba de san Martín, en Tours, en el siglo VI).

Aunque todavía eran poco numerosas y estaban poco diversificadas, las imágenes experimentan un primer auge notable durante el periodo carolingio. Pese a las teorías restrictivas en vigor en la corte imperial, ciertos testimonios permiten percibir, sobre todo desde mediados del siglo IX, un desarrollo de las prácticas devocionales asociadas con las imágenes, esencialmente en los círculos monásticos o en el caso de personajes excepcionales que los

relatos hagiográficos dan a conocer. Si la Escritura y la cruz (desprovista de representación) deben concentrar lo esencial de las actitudes de adoración, se desarrollan diversas imágenes que no son objeto de una veneración ritual. Junto a los conjuntos monumentales de pinturas y mosaicos, infrecuentes y pocas veces de gran amplitud, el arte carolingio sobresale principalmente en la ornamentación pictórica de los manuscritos (biblias, evangelios y manuscritos litúrgicos), cuya cubierta se suele adornar además con placas de marfil finamente talladas. Estos lujosos manuscritos, realizados para el emperador, sus allegados o los grandes monasterios a los que están ligados, contienen miniaturas minuciosas que representan en primer lugar a Cristo y los evangelistas, así como a otros santos, y, ocasionalmente, al emperador y las alegorías relativas a su poder (véase la foto 2). Pero en la época carolingia no existen ni pinturas en tablas de madera, que se parecerían demasiado a los iconos bizantinos, ni estatuas, que evocarían mucho a los ídolos paganos.

Jean-Claude Schmitt ha subrayado cómo se opera, desde mediados del siglo X y alrededor del año mil, "una inversión total de la tendencia, marcada por el fomento de imágenes cultuales tridimensionales autónomas". Si bien no se disponía anteriormente en la iglesia más que de un *signum crucis*, una cruz simple (como la de la visión de Constantino, que solamente llevaba la inscripción "con este signo vencerás"), se pasa entonces a la *imago crucifixi*, es decir, la representación tridimensional de Cristo en la cruz. Uno de los crucifijos más antiguos que se conocen es el del arzobispo Gero de Colonia (970-976) que se ilustra de inmediato gracias a sus milagros y es imitado rápidamente. Al mismo tiempo, aparecen las primeras estatuas-relicarios, como la de la Virgen con el Niño en la catedral de Clermont (hacia 984) o la de Santa Fe en Conques (véase la foto IX.3). Totalmente inéditos, estos objetos, que se denominan entonces "majestades" *(majestas)*, deben vencer muchas reticencias y dar prueba de su legitimidad. Ésta queda garantizada en primer lugar por el hecho de que contienen reliquias. En realidad, esas imágenes-objetos son relicarios antes de ser estatuas, y es solamente a partir del siglo XII, tras una etapa de legitimación por medio de las reliquias, que se comienzan a colocar en los altares estatuas de la Virgen con el Niño o de un santo que no sean al mismo tiempo relicarios. Otra legitimación la proporcionan los sueños, los cuales revelan a los vivos las virtudes de la imagen, gracias a la intervención sobrenatural de la figura santa que ésta representa. Era necesario por lo menos eso para vencer las reticencias que podía suscitar la novedad de tales objetos.



FOTO IX.3. *Majestad de Santa Fe de Conques (siglo X [?]; tesoro de la abadía).*

Resplandeciente por el oro y las piedras preciosas que la cubren, la estatua-relicario de Santa Fe contiene en el busto un fragmento de cráneo, supuesta reliquia de la mártir. Está compuesta por elementos dispares (la cabeza es probablemente la de un emperador romano del siglo IV o V; en su vestimenta y en su asiento se encuentran engastadas diversos camafeos y entalles anti-

De este modo, Bernardo, maestro de las escuelas en Angers, al descubrir en Conques y en otras iglesias del sur de Francia las prácticas a las que dan lugar estas estatuas-relicarios, al principio no ve en ellas más que idolatría, pero no tarda en convencerse de las virtudes de la majestad de Santa Fe, a tal grado que realiza la compilación de sus milagros (*Libro de los milagros de Santa Fe*, hacia 1007-1029). Describe la estatua que los fieles ven fijamente, fascinados por la mirada de la santa que la luz vacilante de los cirios parece animar; se postran a sus pies o duermen a su lado con la esperanza de que se les aparezca. De hecho, la santa se manifiesta en sueños, a veces para recompensar a sus fieles, a veces para exigirles más regalos o incluso para castigar a quienes han burlado su imagen. Como la de Santa Fe, otras estatuas-relicarios son objeto también de un culto a la medida de su milagroso renombre y atraen peregrinaciones que suelen ser considerables. Se convierten en los emblemas de los establecimientos eclesiásticos que las guardan y en su principal tesoro de fuerza espiritual. Así pues, se las lleva en procesión cada vez que es necesario defender los derechos del clero sobre sus posesiones. De esta manera, durante el sínodo de Rodez, en 1031, todas las "majestades" de la región, incluida la de Santa Fe, participan en el suceso y se reúnen en formación de batalla, para hacer frente a la rapacidad de los laicos.

Una vez consumada, durante los siglos X y XI, esta decisiva "revolución de las imágenes" (Jean-Claude Schmitt), el auge se acelera. Los tipos de imágenes se diversifican notablemente. La pintura en tablas de madera reaparece en Occidente (al principio en forma del *antependium* que decora la parte frontal del altar, cuando éste no está esculpido en piedra ni es obra de orfebrería). Más tarde, a principios del siglo XIII, paralelamente a la afirmación de la transubstanciación y el ritual de la elevación de la hostia, aparecen sobre el altar los primeros retablos, que representan al santo patrón o a la Virgen, y, a los lados, episodios narrativos (que también aparecen en las cruces pintadas que se suspenden por encima del altar). Poco a poco, los retablos se amplían y su estructura se hace más compleja (en la segunda mitad del siglo XIII, se agregan tablas laterales, se multiplican los pináculos y los espacios secundarios adornados con santos cada vez más numerosos, y se distingue una zona inferior llamada predela). Desde el siglo XIV, se ven con frecuencia polípticos, provistos de paneles que se abren durante las celebraciones, lo cual extiende el retablo más allá incluso de las dimensiones del altar.

No es menos notable el auge de la estatuaria monumental, caracterizada

en particular por la invención medieval de capiteles colmados de animales, figuras y escenas cada vez más diversas. Si bien la Antigüedad se limitaba a estilos geométricos o vegetales bien codificados, y aunque durante la alta Edad Media se observan raros intentos por escapar al repertorio antiguo (San Pedro de la Nave, siglo VII), es a principios del siglo XI cuando el decorado de los capiteles empieza a diversificarse y a animarse, para convertirse en el siglo XII en uno de los sitios preferidos en los que se despliega la inventiva de los creadores románicos (véase la foto III.1). En el siglo XI las puertas de las iglesias también se convierten en otro soporte privilegiado de la expansión del decorado esculpido. Lo que aparece primero es la decoración del dintel (Saint-Genis des Fontaines, en Rosellón, hacia 1020), seguido por la adición de columnas y capiteles, a uno y otro lado del portal. Hacia 1100, aparecen los primeros tímpanos esculpidos, que se incorporan en conjuntos cada vez más complejos (columnas que sostienen el dintel; multiplicación de archivoltas y jambas, a veces adornadas con estatuas-columnas, como en Chartres; asociación con un porche, que probablemente sea un eco del arco de triunfo antiguo, como en Moissac y en Conques [véase la foto VII.3]). No resulta difícil comprender esta insistencia en el decorado de las puertas, en un mundo donde las representaciones espaciales se fundan en la oposición de lo interior y lo exterior (ver capítulo VI). Se trata de una forma de valorizar, cada vez más vigorosamente, el umbral por antonomasia, por donde se abandona el mundo exterior para penetrar en el lugar más interior posible, considerado como reflejo de la Iglesia celestial. Además, se establece una equivalencia simbólica entre la puerta y Cristo, quien da acceso a la salvación. Y si en la época románica el decorado de las puertas contrasta con el resto de la fachada, cuyo muro suele permanecer desnudo o decorado solamente con simples frisos, las esculturas se van ampliando paulatinamente y terminan por articular la totalidad de la fachada, como sucede finalmente con las grandes catedrales góticas (véase la foto III.6). Además del creciente ornato de los objetos litúrgicos (cálices y cruces procesionales, vestimentas y telas, cruces y candelabros [véase las fotos III.2 y III.10], así como las pilas bautismales, la cátedra del obispo, los ambones o el púlpito, frecuentemente de piedra o de bronce), hay que subrayar la importancia de los vitrales, gran invención medieval que aparece en el siglo XI y cuyo auge es notable a partir de 1100 y sobre todo en el siglo XIII (véase la foto III.8).

Entre los siglos XI y XIII, se produce la expansión de las imágenes tanto por la conquista de nuevos soportes —entre los cuales hay que contar también sellos y pequeñas insignias metálicas que se recogen en los santuarios

de peregrinación— como por la creciente utilización de los que ya se empleaban anteriormente. Así sucede con las miniaturas: al aumento de la producción de los manuscritos, destinados cada vez más a las élites laicas, se añade la extensión creciente de los ciclos iconográficos y su decorado. Si los suntuosos manuscritos carolingios tenían algunas decenas de ilustraciones pintadas, los ciclos ilustrados llegan a contar, desde la primera mitad del siglo XI, con varios centenares de imágenes (por ejemplo, en la *Paráfrasis de Aelfric*, adaptación anglosajona del texto bíblico). Pronto aparecen manuscritos en los que la imagen sobrepasa al texto: la Biblia de Pamplona, por ejemplo, realizada en 1197 para el rey Sancho VII de Navarra, incluye 932 ilustraciones, pero no tarda en ser superada por las biblias moralizadas que se pintan para la corte del rey de Francia desde los años 1215-1225 y que constan de aproximadamente cinco mil medallones ilustrados (véase la foto IX.7). De igual modo, los decorados murales de las iglesias, pintados casi siempre al fresco o en seco (los mosaicos casi ya no se usan más que en Italia [véase la foto IX.2]), se extienden y generalizan hasta en los edificios rurales más modestos. También aparecen en los palacios episcopales o pontificales y, más tarde, en los palacios reales (por ejemplo, en los aposentos de Enrique III en Westminster, hacia 1220-1230) o municipales (en el palacio de los Priores de Perugia, en 1297, y posteriormente en Siena [véase la foto II.3]), y un poco más tarde en las residencias señoriales o citadinas, hasta entonces decoradas sobre todo con tejidos o tapices. Así, entre los siglos X y XIII, después de haber llegado casi al rechazo iconofóbico de las imágenes durante la alta Edad Media, y pese a las refutaciones heréticas de las que son objeto periódicamente, Occidente se abre a las imágenes; pasa de una iconología restricta a una iconología sin reservas, y se transforma en un *universo de imágenes*, que ciertamente es diferente según los ámbitos sociales, pero que envuelve a la totalidad de la cristiandad con su manto de colores y formas.

Libertad del arte e inventiva iconográfica

Esas imágenes, producidas en cantidades crecientes, no responden a un arte estereotipado, normativo y fijo que reproduciría pasivamente la doctrina de la Iglesia. Émile Mâle así lo pensaba ("los artistas no fueron más que los intérpretes dóciles de los teólogos" y se contentaban con traducir "todo lo que los enciclopedistas, los exégetas de la Biblia, dijeron esencialmente")

y con esta tesis se permitía concebir su estudio del arte del siglo XIII como una calca de la obra enciclopédica del dominico Vicente de Beauvais (*Espejo de la naturaleza, Espejo doctrinal, Espejo moral* y *Espejo histórico*). Por el contrario, sostendré aquí que la Edad Media occidental, a partir del siglo IX y, de manera aun más clara, desde el siglo XI, es un periodo de libertad para las imágenes y de excepcional inventiva iconográfica. Pero ¿en qué consiste esta "libertad" del arte, pues no olvidemos la intervención de los comanditarios, es decir, casi siempre la Iglesia, institución que impone a la sociedad el peso de su poderosa dominación? No podríamos entenderla en un sentido absoluto, lo que supondría abstraerse de las condiciones históricas de producción y en primer lugar de la influencia de la Iglesia. La libertad a la que se alude aquí designa más bien una apertura de los campos de posibilidades, en el seno de un espacio social dominado por la institución eclesial, un espacio que ésta incluso ha diseñado casi en su totalidad. Pero precisamente la Iglesia es un cuerpo tan vasto y tentacular que no podría ser homogéneo. La recorren tensiones y la animan contradicciones a veces agudas. Además, la doctrina no es *una*; evoluciona, es objeto de debates, da lugar a conflictos, incluso en el seno de la ortodoxia. Se matiza desde la alta especulación de los teólogos hasta las obras de divulgación, pasando por sus escenificaciones litúrgicas y teatrales, o incluso sus expresiones devocionales y místicas. Los discursos clericales integran tradiciones que aun cuando no pertenecían originalmente a la doctrina llegan a formar parte de ella de manera plena, como los relatos apócrifos de la vida de Cristo y de la Virgen.

Por otro lado, el Occidente medieval se caracteriza, a diferencia del mundo bizantino, por una débil intervención normativa de los clérigos en el ámbito de las imágenes. La posición restrictiva que adoptaron los carolingios tuvo, en relación con esto, un efecto paradójico: las imágenes, que se limitaban a funciones no muy elevadas y que no interferían en los ritos esenciales de la Iglesia, escaparon así al fuerte control doctrinal que las agobiaba en Bizancio, pues se consideraban como una simple labor humana que se dejaba a discreción de los artesanos. Y si durante la Edad Media central los clérigos suelen recordar las funciones de las imágenes y a veces evocan ciertas significaciones de los temas principales, son raras las intervenciones que pretendan fijar, corregir o condenar las modalidades de representación (pasará todo lo contrario después del Concilio de Trento, cuando Molanus plasmará, en su *Tratado de las santas imágenes*, una voluntad de control clerical sobre la iconografía). Por lo tanto, se advierte una fluidez

figurativa que contrasta, de manera sorprendente, con la estabilidad mucho mayor de las fórmulas iconográficas en el arte bizantino. Esta "libertad" del arte incluso se admite teóricamente, como lo demuestra Guillermo Durand en su *Rationale divinorum officiorum* al afirmar que los pintores pueden representar las escenas bíblicas "a su conveniencia" y retoma, como otros autores, el antiguo *Dictum Horatii* ("los pintores y los poetas siempre tuvieron la misma facultad de osar todo lo que querían").

En este contexto, las críticas de algunos clérigos, que condenan ciertos tipos iconográficos, confirman *a contrario* el margen de maniobra de que dispone la creación figurativa (así, hacia 1230, el obispo Lucas de Tuy truena en vano contra esa novedad que es entonces el crucifijo con tres clavos). Además, tales protestas muestran que a veces las imágenes operan en las márgenes de la ortodoxia y crean representaciones cuya ambigüedad las hace parecer ya lícitas ya inadmisibles. En el siglo XV se conoce la intervención del arzobispo Antonino de Florencia contra las Anunciaciones que muestran a Cristo descendiendo, en forma de niño, hacia la Virgen (lo que, según él, sugiere indebidamente que la humanidad de Cristo preexiste a su Encarnación), o también la de Gerson, canciller de la universidad de París, quien condena las estatuas de la Virgen que se abren para mostrar en su interior a toda la Trinidad (las cuales, sin embargo, no dejan de producirse [véase la foto IX.4]). Con todo, tales críticas son raras y, en el mejor de los casos, no constituyen más que opiniones personales, a veces ciertamente eminentes, pero que no tienen la fuerza de una decisión doctrinal o disciplinaria (por lo demás, Molanus propondrá una lectura alterna, que eximirá a las Anunciaciones de la condena de Antonino de Florencia).

Sin embargo, las imágenes, como la cultura medieval en su conjunto, se basan en el reconocimiento de un fuerte valor del tradicionalismo. El prestigio de una obra suele depender de la referencia que haga a un prototipo venerable, lo cual es una forma de *reverencia* a una obra dotada de un resplandor incuestionable. Pero esto no impide que el artista transforme su modelo, amparándose en el homenaje que le rinde. Es ésta la razón por la que el tradicionalismo del arte medieval no debe pensarse en función de la categoría de "modelo", algo que se copia pasivamente, sino en función de la noción de "cita", es decir, de una referencia activa que no excluye en absoluto una creación propia (Herbert Kessler). Estas citas generalmente tienen un alcance ideológico claro, por ejemplo, cuando las obras que se producen en Roma en la época gregoriana hacen referencia al estilo paleocristiano para significar la voluntad de reforma y de retorno evangélico, o cuando el deco-



FOTO IX.4. *Estatua de la Virgen y la Trinidad que se abre (hacia 1400; París, Museo de Cluny).*

Las estatuas de la Virgen que se abren, objetos originales de los siglos XIV y XV, son estatuas de madera provistas de dos paneles laterales móviles. Cuando está cerrada, la estatua es una repre-



ubica entre ambos, en el eje central. Se trata de una figuración vertical de la Trinidad, que diferencia al Padre del Hijo y que muestra a este último bajo la forma de su humanidad doliente. El canciller de la universidad de París, Juan Gerson (1363-1429), denuncia estas representaciones,

rado mural de San Pedro es objeto de numerosas "copias", que son otras tantas adaptaciones originales, pero cuya intención común es manifestar el reconocimiento de la autoridad pontificia. Este tradicionalismo reivindicado por las imágenes medievales no impide de ninguna manera su inventiva. Y es así como, desde el siglo XI y sobre todo desde el XII, los temas iconográficos se multiplican sin dejarse encerrar jamás en tipos figurativos inmutables y estrictamente codificados (tal es el caso de las figuraciones trinitarias, cuya variedad ya hemos visto [véase las fotos VII.5, IX.1 y IX.4]). Incluso se ve la aparición de numerosos temas iconográficos nuevos, como la coronación de la Virgen (véase la foto VII.5) o el árbol de Jesé. Si en tales casos se recurre a diversas fuentes bíblicas y exegéticas que legitiman la figuración, la imagen constituye una creación original, sintética, que no puede considerarse como una simple ilustración de un versículo bíblico. Así, lejos de la idea de un arte homogéneo, calca pasiva de la doctrina de la Iglesia, la vitalidad y el dinamismo de la cristiandad confieren a la creación figurativa un margen de maniobra notable y una inventiva extraordinaria.

Prácticas y funciones de las imágenes

Considerando que las imágenes se asocian con diversas prácticas sociales, una definición que las redujera a una función de instrucción de los *illitterati* sería evidentemente insuficiente. Las imágenes medievales están lejos de destinarse únicamente a los laicos, y de hecho con frecuencia se encuentran en lugares reservados a los clérigos o en libros que solamente ellos utilizan. En una iglesia rural como Saint-Martin de Vicq, las pinturas murales del siglo XII se concentran en el coro, donde sólo pueden entrar los clérigos y cuyos muros están resguardados casi enteramente de la mirada de los fieles, mientras que los muros laterales de la nave, donde se congregan estos últimos, desde el principio se recubrieron con un simple revestimiento desprovisto de toda representación. Sin duda, la célebre diatriba de san Bernardo contra el decorado de los claustros, culpable de distraer a los monjes de sus meditaciones, establece una distinción entre los lugares destinados a los clérigos, cuya austeridad debe corresponder al ascetismo de la plegaria, y las iglesias abiertas a los laicos, para las cuales el abad cisterciense admite la utilidad de las imágenes. Pero, en esa época, es rara esta actitud restrictiva en relación con las imágenes y sus efectos son poco duraderos. Por lo demás, el abundante uso de inscripciones en el seno de las imágenes mues-

tra que no es posible oponer muy claramente el mundo de los laicos, capaces de relacionarse espontáneamente con las imágenes, con el universo de los clérigos, quienes podían acceder sin mediación a las verdades de la Escritura. Las imágenes medievales suelen presentar un carácter sumamente erudito, de tal suerte que, aun cuando pueden producir un poderoso efecto en el público laico, su plena comprensión exige una cultura que sólo los clérigos poseen: el abad Suger reconoce que sólo los más sutiles letrados son capaces de acceder a la significación profunda de las obras que adornan su basílica.

Una de las funciones más masivas que adquieren las imágenes se deriva de su asociación con el culto de los santos. Estatuas, retablos y ciclos narrativos se convierten en los *ornamentos* del culto de los santos (aquí no hay que entender "ornamento" como un complemento agradable, sino en el sentido que se da en el latín clásico y medieval a este término, es decir, como un equipamiento *indispensable* para el cumplimiento de una función, como las armas de un soldado o la vela de un navío). Desde el siglo XI, el culto de los santos, hasta entonces enteramente fundado en las reliquias, se vuelve impensable sin las imágenes. Se establece entonces una relación triangular cada vez más estrecha entre los santos, las imágenes y los milagros: son las imágenes las que ordenan y posibilitan el culto de los santos; y es a las imágenes de los santos a las cuales se les reconoce cada vez más la poderosa capacidad de realizar milagros. Sin duda, el rigor del discurso clerical precisa siempre que es el santo quien hace los milagros a través de su imagen (y por efecto de la gracia divina). Sin embargo, puede hablarse de imagen milagrosa en la medida en que es mediante las peregrinaciones que atrae, los rezos que se formulan ante ella y los regalos que se le ofrecen que los fieles esperan la intervención celestial. Si bien las imágenes milagrosas se asocian siempre, en una primera fase, con las reliquias, a partir del siglo XIII, sobre todo, se da un deslizamiento de las reliquias hacia las imágenes, de tal suerte que puede obtenerse el socorro de la Virgen y de los santos mediante su representación, sin que la eficacia de ésta tenga que apoyarse en la presencia de las reliquias. Las imágenes permiten así una extensión del culto de los santos, una desmultiplicación espacial de las manifestaciones del poder de los protectores celestiales. Así ocurre con los paneles pintados (a veces transportables, como el del venerado Pedro de Luxemburgo, que en 1389 se le pone en el vientre a la princesa de Borbón para socorrerla durante un parto difícil), con las insignias y objetos que se traen al regresar de las peregrinaciones (el *Libro de Santiago* relata cómo un caballero de Puglia

se cura de paperas por el contacto con una concha de peregrino traída de Compostela) o incluso con las pinturas murales (la captación del poder de la imagen puede lograrse mediante la vista, el tacto y, a veces, por medio de la ingestión de fragmentos raspados). El fin que se persigue es por lo general la sanación, la regulación de los azares climáticos, la preservación de las cosechas y del ganado, la protección contra los embates del diablo, contra la enfermedad o incluso contra la muerte súbita (Dominique Rigaux). Respecto a esta última, clérigos y laicos comparten la creencia de que la imagen de san Cristóbal protege de ese destino tan temido. Es por esto que, a finales de la Edad Media, se le da dimensiones monumentales a su efigie, que suele pintarse en el exterior de las iglesias para proporcionarle la mayor visibilidad posible. De manera más general, las imágenes se encuentran plenamente integradas en el sistema de la salvación desde el momento en que la Iglesia hace de las oraciones que se recitan ante algunas de ellas, a partir del siglo XIII, una ocasión para obtener indulgencias.

La importancia de las imágenes en las prácticas devocionales no deja de crecer, primero, en los medios monásticos y los círculos cerrados de los místicos, y, luego, de manera más amplia, entre las élites laicas. Esculpidas o pintadas, en los muros o los libros, son el sustento de la meditación y del esfuerzo por establecer un contacto personal con Dios, la Virgen o los santos, fuera del marco litúrgico. Así, las imágenes aparecen en los hogares de los simples fieles (las de san Francisco desde el siglo XIII) y no tardan mucho en multiplicarse, gracias al uso del papel y, sucesivamente, de la xilografía y la imprenta. Semejante búsqueda también da lugar a obras muy singulares, como los *Cánticos Rothschild*, cuyas imágenes parecen crear una estructura de misterio, muy adecuada para cautivar el deseo devoto y reactivarlo incesantemente (véase la foto IX.1). Y si este proceso se realiza con mayor frecuencia en el secreto del sentimiento interior, a partir del siglo XIII se multiplican los relatos en los cuales la imagen que se contempla habla, se anima, empieza a sangrar o verter lágrimas, por no mencionar visiones como la que se le atribuye a san Bernardo, quien recibe en sus brazos a Cristo bajado del crucifijo (según un relato que aparece medio siglo después de la muerte del santo y que se volverá un tema común en la literatura hagiográfica). Tales experiencias con las imágenes, que parecen cobrar vida y de las que se tienen testimonios sobre todo a finales de la Edad Media, pueden ser afortunadas, como cuando santa Lutgarda, religiosa flamenca, ve que el crucificado se anima y la invita a beber directamente la sangre de su herida, o dolorosas, como en el caso de santa Catarina de Siena (1347-1380), quien,

al contemplar el mosaico de la *Navicella* realizado por Giotto en la basílica de San Pedro en el Vaticano, se siente abrumada por la embarcación de los apóstoles y queda paralizada hasta el día de su muerte.

Sin embargo, no hay que olvidar el papel que desempeñan las imágenes en el marco de la liturgia y los sacramentos. Puede suceder que sean los principales actores. Así, durante la fiesta de la Asunción en Roma, por lo menos a partir del siglo x, la imagen de Cristo que se conserva en Letrán se lleva en procesión por la ciudad y "visita" a la imagen de la Virgen de Santa Maria Maggiore, donde se dice que Cristo (es decir, su imagen) se acerca a saludar a su madre. El ritual pascual es también motivo de una manipulación de las imágenes que se practica ampliamente en Occidente: la deposición de Cristo en la tumba durante el Viernes Santo se representa gracias a una simple cruz o a veces, desde el siglo XIII, merced a un gran Cristo esculpido, al que se desprende de la cruz para colocarlo en el sepulcro, antes de proceder, el domingo, con su elevación, símbolo de la resurrección. Muchas otras imágenes son vestidas, coronadas o cubiertas de joyas el día de su fiesta. Pero las imágenes en su mayoría desempeñan un papel importante, sobre todo por el hecho de que constituyen el ornato del lugar donde se celebran los ritos esenciales de la Iglesia. Los retablos evidentemente están asociados con el culto de los santos, pero multiplican también los temas relacionados con el sacrificio eucarístico, comenzando por la Crucifixión, presencia visible de Cristo y eco de aquella que sucede en la hostia. En el decorado que hay en torno al altar pueden encontrarse, como en San Vitale de Ravena, prefiguraciones del sacrificio de Cristo provenientes del Antiguo Testamento —la ofrenda de Abel o el sacrificio de Abraham, que además se mencionan en las oraciones del Canon de la misa—. Los temas de la infancia de Cristo, o incluso la Virgen con el Niño, también tienen su lugar en este contexto, en la medida en que la eucaristía se concibe como la reiteración del nacimiento terrenal del Salvador, como una encarnación que se repite cotidianamente. Muchos otros lugares vinculados con ritos litúrgicos específicos pueden ser objeto de un análisis comparable, ya se trate de baptisterios o de pilas bautismales, o incluso del decorado del portal norte de las iglesias, que a veces hace eco de los rituales penitenciales que se realizan en ese lugar. Así sucede en el caso de la célebre figura de Eva en Saint-Lazare de Autun, cuya extraña postura la ha relacionado Otto Werckmeister con las de los penitentes, quienes traspasan el portal norte de rodillas y arrastrándose con los codos, a fin de reintegrarse a la comunidad eclesial (véase la foto IX.5).

Las imágenes se prestan a muchos otros usos. Sirven como emblemas

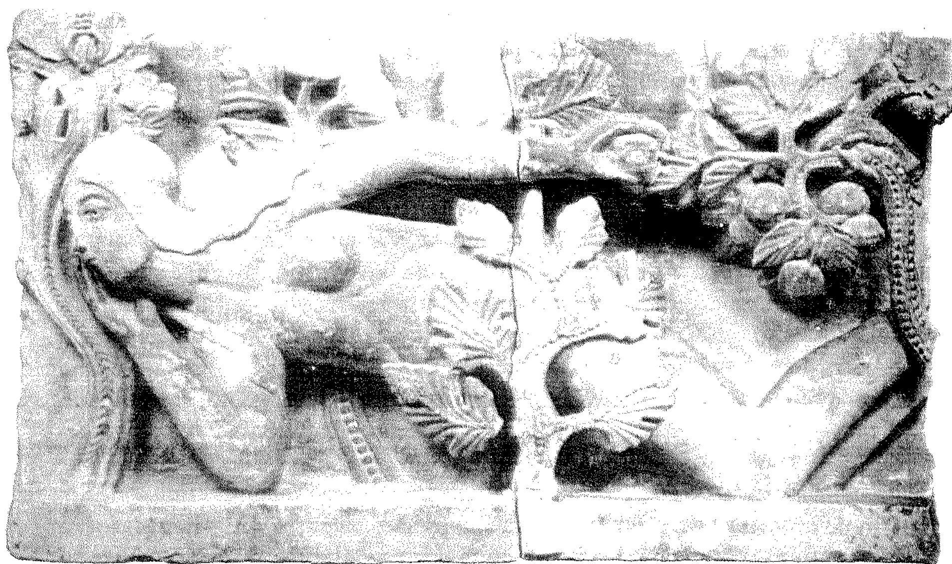


FOTO IX.5. *Eva pecadora (hacia 1130; dintel del portal norte de Saint-Lazare de Autun, que se conserva en el museo Rolin de Autun).*

Esta obra se debe al escultor *Gislebertus*, quien firmó con su nombre el Juicio Final que se encuentra en el portal occidental del mismo edificio. Aunque es sólo un fragmento del dintel del portal norte (que está casi totalmente destruido), la escultura muestra a la Eva pecadora cuando toma el fruto prohibido. Como consecuencia del pecado y la vergüenza que despierta, su desnudez está parcialmente oculta por una vid. Sin embargo, el artista deja la desnudez ampliamente descubierta y la hace patente mediante las formas redondeadas del cuerpo y la larga cabellera bien peinada, recordando así que Eva es la mujer tentadora por excelencia. No está de pie, como en todas las demás representaciones del pecado original, sino horizontalmente, descansando sobre sus rodillas y sobre uno de sus codos. Respecto a esta postura, durante mucho tiempo se aludió una supuesta "ley del marco", la cual debería haber obligado al artista medieval a adaptar sus figuras al soporte respectivo, en este caso la forma horizontal del dintel. Es mucho más sensato relacionar esta singular postura con los ritos penitenciales que tenían lugar en el portal norte: es allí en efecto donde los penitentes debían traspasar el umbral de la iglesia de rodillas y arrastrándose con los codos, cuando eran reintegrados a la comunidad eclesial. Al sufrir la pena que sus pecados merecían los penitentes eran, pues, a imagen y semejanza de Eva (y Adán), culpables de la primera y la más grave de las faltas.

de las instituciones y de los poderes constituidos, construyen jerarquías o manifiestan relaciones de fuerza (por ejemplo, entre el papa y el emperador) o de dominación (entre clérigos y laicos). Su significado eclesiológico es omnipresente, como lo indica con claridad la figura de san Pedro, símbolo de la autoridad del pontífice romano, cuya iconografía cobra auge de manera significativa a partir de los siglos XI y XII, y la de la Virgen, doble de la Iglesia, quien se une a Cristo mediante su coronación real o que abriga a la comunidad de los fieles bajo su manto. Además de exaltar a la Iglesia universal, la imagen también puede ensalzar una de sus instituciones particulares, comenzando por las órdenes religiosas: entre los franciscanos, es sobre todo la leyenda de san Francisco la que hace oficio de emblema, por ejemplo, en el ciclo pintado por Giotto en la basílica de Asís (véase la foto III.9); mientras que entre los dominicos la vida del fundador suele quedar eclipsada por la diversidad de grandes figuras de la orden, que se representan en plena actividad intelectual o bien integradas en las ramas del árbol que nace del cuerpo de santo Domingo.

Las imágenes contribuyen también a legitimar el poder temporal, a veces de manera directa, como en los mosaicos de la iglesia de la Martorana de Palermo (1140) que muestran a Cristo cuando corona al rey Roger II, quien reivindica así una dignidad igual a la del emperador de Bizancio, pero a veces también indirectamente: en la capilla Palatina de Palermo, la imagen de la majestad de Cristo, que domina el trono en donde se sienta el rey durante las audiencias y los actos ceremoniales importantes, contribuye a sacralizar al soberano mediante el eco que de esta manera se crea entre su persona y la de Cristo (véase la foto IX.6). Se produce un efecto comparable cuando la imagen del Juicio Final sirve como escenario para la impartición de la justicia, ya se trate de la del obispo (quien frecuentemente la rinde ante el tímpano de la catedral), la del papa (sala de audiencias del palacio de los papas en Aviñón) o la de las autoridades seculares (salas de justicia municipales). La justicia terrenal se presenta así como reflejo de la justicia divina, evocando al mismo tiempo esta suprema referencia con la esperanza de aumentar su autoridad. Hay usos judiciales más directos registrados desde la segunda mitad del siglo XIII, con la aparición de las pinturas infamantes: la figuración de ciertos condenados en la fachada de un edificio público constituye una humillación que es parte integrante del castigo (Gherardo Ortalli). Finalmente, la función de la imagen como símbolo de identidad y garantía de la cohesión de la colectividad se difunde en el cuerpo social: las ciudades no tienen mejor signo de adhesión que las imágenes de su santo patrón (o de

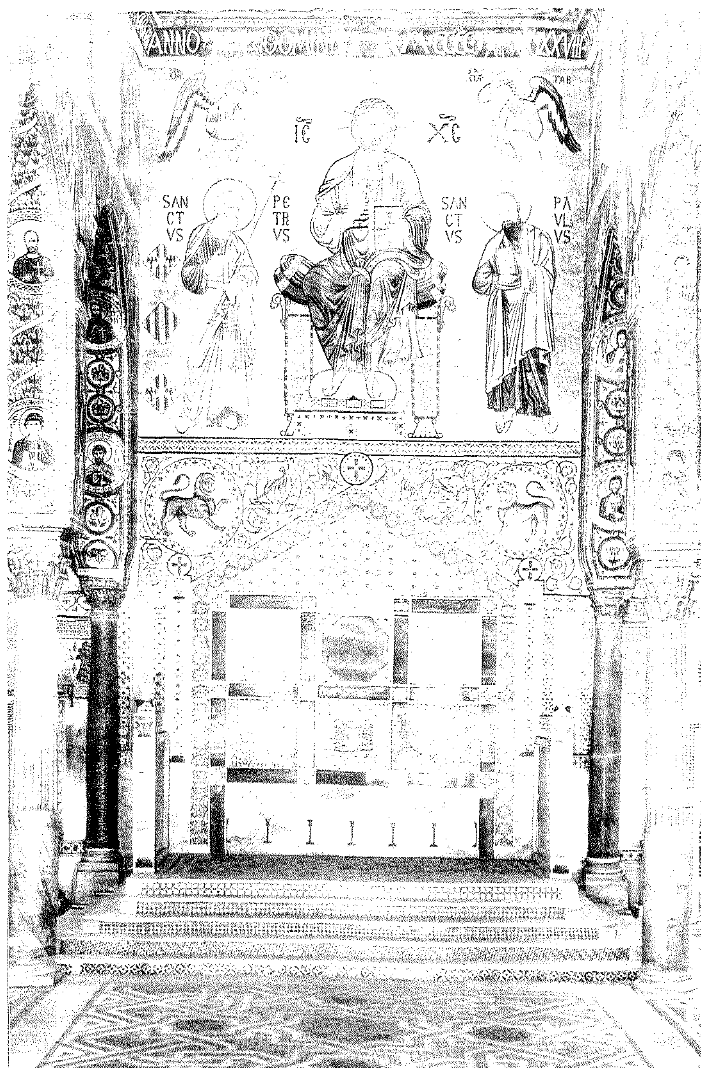


FOTO IX.6. *La majestad de Cristo y el lugar del trono real (hacia 1143, Palermo, capilla Palatina).*

Los reyes normandos de Sicilia adornaron su palacio y los monasterios que fundaron con ricos programas iconográficos, recurriendo casi siempre a la técnica del mosaico que el Imperio bizantino no había dejado de usar. La capilla Palatina de Palermo también servía como sala de audiencias: el lugar del trono queda de manifiesto por varios escalones y por un decorado de mármoles incrustados. Justo sobre el lugar donde se sentaba el rey, el mosaico muestra la majestad de Cristo, que se encuentra sentado frontalmente en su trono y sostiene el libro, entre Pedro y Pablo, quienes inclinan ligeramente la cabeza hacia él. Las majestades de Cristo y del rey, cuando este último ocupa el lugar que se le ha asignado, se benefician así de sus ecos cóm-

la Virgen); las cofradías hacen lo mismo con sus banderas o retablos, mientras que ninguna institución medieval podría esperar el reconocimiento de su existencia, y tampoco podría actuar, sin la identificación que le proporciona su sello y la imagen singular que porta (Michel Pastoureau).

Imágenes de unos, ídolos de otros

La revolución de las imágenes que se inicia a partir del siglo XI no se limita solamente a su expansión cuantitativa. También les confiere una mayor y más poderosa eficacia, más allá de lo que sugiere la tríada de justificaciones clericales de la imagen (instruir, rememorar, emocionar). Y eso que todavía no hemos mencionado las imágenes más milagrosas, que lo son por su modalidad de producción misma. Son, de acuerdo con tradiciones inicialmente orientales, las imágenes *archeiropoiétos*, es decir, que no fueron hechas por la mano del hombre. Así sucede con el velo de Verónica que ésta tiende a Cristo cuando asciende al Calvario, y en el cual su rostro habría quedado milagrosamente impreso. Se conserva en la basílica de San Pedro en el Vaticano desde el siglo XII, y su culto toma auge desde 1216, tras un milagro que avala Inocencio III. Aunque al principio se considera una reliquia, este objeto desde entonces se identifica de manera significativa con una imagen, más aún cuando sus copias, que se difunden entonces en Occidente como tantas otras difracciones de un símbolo del poder pontificio, se consideran tan milagrosas como el original. Otro ejemplo es el Volto Santo de Lucca, gran crucifijo milagroso cuyo culto se afirma desde 1200, y cuya leyenda reza que fue un ángel el que habría terminado la escultura (Jean-Claude Schmitt). No sería posible olvidar aquí que la imagen de la Virgen de Guadalupe, emblema de las reivindicaciones criollas y mestizas en la Nueva España del siglo XVIII y posteriormente símbolo del México independiente, procede de esta tradición medieval de las obras *acheiropoiétos*.

En este contexto, podemos preguntarnos por la frágil distinción entre las prácticas de la imagen que la Iglesia considera legítimas y las que denuncia como idolatría. Michael Camille ha calificado incluso irónicamente de "ídolo gótico" a la imagen cristiana del siglo XIII. Recordemos que éste es también el diagnóstico inicial de Bernardo de Angers cuando acude a Conques, y es cierto que la materialidad provocadora de las estatuas de los santos, resplandecientes de oro y piedras preciosas, podía suscitar fácilmente una comparación con ídolos paganos: "Debido a que esta práctica parecía

con razón supersticiosa a las personas cultas —pues se pensaba que en ella se perpetuaba un rito del culto a los antiguos dioses o, más bien, a los demonios— yo también creí, ignorante, que esta costumbre era mala y totalmente contraria a la fe cristiana"; y pregunta un poco más adelante, "¿qué piensas tú, hermano, de este ídolo? ¿Júpiter o Marte no habrían aceptado una estatua parecida?" Por otro lado, y en el mismo tenor, la majestad de la Virgen de Clermont estaba colocada sobre una columna detrás del altar, una disposición extrañamente similar a la de los ídolos paganos y su representación en la iconografía medieval. Pero más allá del benéfico efecto provocador, ¿es posible asimilar la imagen cristiana y el ídolo pagano en una misma concepción mágica, basada en la ausencia de distinción entre la representación y el prototipo que representa?

En el sentido más amplio que los clérigos dan al término idolatría, ésta designa todo culto que, en lugar de rendirse a Dios, su único destinatario legítimo, se dirige a una falsa divinidad, una criatura (hombre o animal) o un objeto material. En este sentido, fuera del culto cristiano, no puede existir más que idolatría (para Agustín, todo lo que se hace sin la fe cristiana es idolatría). Por lo tanto, no es suficiente decir que la Iglesia cristiana funda su existencia en la infranqueable distinción entre la verdadera religión y las falsas. Para la Iglesia, no hay más que una sola fe y un solo culto posibles; y la única oposición que tiene sentido es la que confronta la verdadera fe de los cristianos con la idolatría de todos los demás. En el seno de esta definición general, un aspecto más restringido de la idolatría se refiere al culto que se rinde a las imágenes paganas, las cuales obligatoriamente se califican como "ídolos", aun cuando la interpretación cristiana oscile desde el principio entre dos lecturas. Al ídolo unas veces se le considera como refugio del falso dios que representa (es decir, un espíritu diabólico) y posee entonces cierto poder maléfico que hay que desenmascarar; otras veces, se denuncia como una simple ilusión, una "nadería", un simple pedazo de piedra. Pero allí también está el riesgo para la imagen cristiana misma, que los clérigos deben defender de una posible acusación de idolatría. Ésta es la razón por la que Guillermo Durand, siguiendo a muchos otros, precisa que "los cristianos no adoran a las imágenes, ni las consideran dioses ni ponen en ellas la esperanza de la salvación". Para los clérigos medievales, es indispensable en efecto afirmar una dualidad entre la imagen y el prototipo que representa. Es a éste al que se dirigen en última instancia los fieles ("a la imagen sagrada no se le trata como un ídolo, con sacrificios, sino que se le rinde reverencias en memoria de la venerable mártir y en nombre de Dios todopoderoso",

dice Bernardo de Angers para justificar la majestad de Santa Fe). Sin embargo, no se despoja de toda función a la imagen material, puesto que la teoría del *transitus* reconoce que las cosas materiales ayudan a elevarse hasta las cosas invisibles y admite la legitimidad del honor que se rinde a la imagen, a condición de que éste se asocie con el honor que se rinde a su prototipo.

Sin embargo, llega a suceder que los clérigos mismos denuncien la tendencia de los fieles a adorar la imagen material, como si fuera realmente la persona santa que representa. Este lugar común de la idolatría aparece lógicamente en la primera reacción de Bernardo de Angers: "Yo pensaba entonces que era verdaderamente insensato y contrario al buen sentido que tantos seres dotados de razón dirigieran sus súplicas a un objeto mudo y desprovisto de inteligencia". Pero atribuirles a los fieles tal confusión entre la imagen y su prototipo se debe probablemente más a un elitismo desdeñoso de parte de los clérigos que a un testimonio confiable sobre la piedad de los laicos. Además, el auge de las imágenes desde el siglo XI confirma que la Iglesia deja entonces de temer el resurgimiento de la idolatría en su seno. La desconfianza que este temor había hecho perdurar durante toda la alta Edad Media con respecto a las estatuas ya no tiene lugar y, a partir del siglo XII, numerosos aficionados, entre los cuales se hallan clérigos (como el obispo de Winchester, Enrique de Blois, en 1151), no dudan en admirar y apropiarse de las estatuas de las ruinas antiguas de Roma, sin temer a la acusación de idolatría. Podría decirse lo mismo de la imitación de las formas clásicas en el arte gótico, por no hablar del regreso de la figuración de los dioses paganos, desde el siglo XV, en el seno del arte cristiano, lo que Walter Benjamin interpreta como una estetización que revela la neutralización de los dioses muertos. La recuperación estética del arte antiguo progresa así al mismo ritmo que la confianza en sí de la institución eclesial, segura de haber liquidado a los falsos dioses del paganismo y de encontrarse ella misma a salvo de toda sospecha de idolatría.

Así, antes que devolver a la manera de Voltaire la acusación de idolatría contra las imágenes cristianas, es posible advertir entre las justificaciones clericales y las prácticas efectivas una amplia convergencia y cierta distancia. Admitamos que entre el prototipo y su imagen existen relaciones muy estrechas, como lo demuestran los milagros que ésta realiza o incluso el hecho de que puedan confundirse temporalmente en el imaginario devoto. En las circunstancias cultuales, la virtud de la imagen consiste en asegurar una mediación, en establecer un contacto entre los hombres y el universo

celestial. Pero antes que atribuirles a los fieles la idea de que la imagen *es* Dios o un santo —en cuyo caso estarían adorando en efecto a un objeto material—, probablemente lo importante es que Dios o el santo *habitan* la imagen. Ésta es una de sus moradas, que a veces visita o abandona; es, por lo tanto, uno de los lugares más propicios para sus manifestaciones. Y si, evidentemente, a las imágenes se les otorga un poder considerable, no se piensa necesariamente que por sí mismas lo detenten. Atribuirles un valor de mediación significa, por el contrario, reconocer que su virtud consiste en movilizar potencias situadas más allá de ellas, en los cielos. Pero, al mismo tiempo, su importancia como objetos es determinante, puesto que los ritos, las manipulaciones y las oraciones de que son centro permiten establecer la mediación (es esto justamente lo que la evolución de la teología de la imagen permite explicar). En resumen, la eficacia de la imagen depende menos de su mera materialidad que de la relación que se establece entre la imagen-objeto visible y el universo invisible con el que pone en contacto. En la medida en que concentra un poder eficaz, la imagen cristiana no puede pensarse solamente como *representación*; también es *presencia* de la fuerza sobrenatural que figura y convoca.

Los usos masivos de las representaciones, la denuncia de la idolatría, la proximidad entre las imágenes de los cristianos y las que éstos denominan "ídolos" son aspectos destinados a reproducirse de manera casi idéntica en el Nuevo Mundo, donde la Conquista adquiere la forma de una "guerra de imágenes" (Serge Gruzinski). La idolatría es pues una categoría omnipresente que permite a los españoles relacionar casi todo lo que ven en las tierras que van descubriendo (a excepción de las islas, donde fray Bartolomé de Las Casas y otros afirman que la idolatría es poca cosa, probablemente porque son pocos los ritos colectivos que observan). Para los conquistadores y los misioneros —y particularmente en el imperio mexica—, todo es abundancia excesiva de ídolos monstruosos, cultos y sacrificios sanguinarios que se ofrecen a falsos dioses. López de Gómara afirma que "el objetivo de la guerra consiste en despojar a estos indios de sus ídolos", y el obispo de México, Zumárraga, se congratula en 1531 de que se destruyeron "más de quinientos templos y veinte mil ídolos". Sin embargo, la oposición tradicional puede deshacerse: así, en su *Apologética*, Las Casas afirma que "la intención de los que honran ídolos no es honrar piedras, sino venerar con religión [entendamos aquí, con devoción], en ellas, como en las virtudes divinas, al ordenador del mundo, sea quien fuere". Así desarticula el argumento tradicional contra la idolatría cuando afirma que a ésta no la suscita solamente la perver-

sión del diablo, sino también el deseo natural de buscar a Dios. De allí resulta una situación paradójica, pues Las Casas denuncia la idolatría de los indios, quienes ignoran al verdadero Dios, y reconoce al mismo tiempo que en sus actos existe una devoción tan auténtica como la de los cristianos —si no es que más—. El hecho de que él asocie la palabra *idolatría* con términos tan positivos como *veneración, devoción* (o su sinónimo *religión*) transgrede el sistema de valores implantado durante la Edad Media.

Sin embargo, la obra de Las Casas es excepcional e influye poco en la actitud de la Iglesia colonial. Todavía en el siglo XVII, los obispos de las Indias toman conciencia de las limitaciones de la evangelización y emprenden una lucha para extirpar la idolatría, cuyos rastros persistentes descubren (por ejemplo, Núñez de la Vega, sucesor de Las Casas en Chiapas). Por lo tanto, para llevar a buen término la obra de la conquista, había fundamentalmente que destruir los ídolos de los indios e imponer en todas partes las imágenes de los cristianos, aprovechando las semejanzas de su funcionamiento, pero evitando los equívocos demasiado flagrantes. Sin duda, existen diferencias importantes, sobre todo porque la noción indígena de *ixiptla* (en náhuatl) designa tanto la estatua del dios como a sus representantes humanos (el sacerdote, el hombre-dios o el hombre sacrificado que se convierte en dios), pero también porque, junto a las estatuas que dan forma a las divinidades, otros objetos sagrados (los "bultos") aseguran su presencia, aunque no posean la más leve dimensión mimética (lo cual explica que los españoles no les hayan prestado ninguna atención, aunque su sacralidad haya sido mayor que la de las estatuas que destruían encarnizadamente). En el mundo de los indios americanos también, las imágenes eran formas de presencia de lo divino, sin ser el dios mismo ("las imágenes de los dioses deben ser consideradas objetos sagrados capaces de servir como lazo de unión entre los hombres y las divinidades"; Alfredo López Austin).

La fuerza de la representación

Tras haber evocado la diversificación cualitativa y la expansión cuantitativa de las imágenes, conviene ahora analizar el alcance de este auge de las imágenes en la sociedad medieval.

Lugar de imágenes, lugar de culto

Si toda imagen en la Edad Media se adhiere a un objeto o a un lugar, un aspecto determinante de su funcionamiento se relaciona con el hecho de que ésta constituye su *decorado* y pretende "celebrar la importancia funcional y simbólica de los objetos o los lugares" donde aparece (Jean-Claude Bonne). Así, la riqueza del decorado del palacio de los papas en Aviñón y, particularmente, el cuidado que Clemente VI tuvo para que todos los muros, o casi todos, se ornamentaran con pinturas, respondían a una intención muy consciente que hacía del fasto un arma de poder. No es necesario allí que se perciba el contenido de las imágenes; basta con que la riqueza y la profusión del decorado sorprendan para que el poder del pontífice se haga patente (este poder se impone incluso a quienes, sin haber penetrado en el palacio, saben por rumores de su lujo e intentan imaginárselo). Al habitar el palacio más imponente de la cristiandad, el papa afirma que él es su jefe supremo. De manera más general, las imágenes, o lo que sería mejor llamar en este caso el decorado, es una forma de *honra* que se rinde al objeto-soporte y que indica al mismo tiempo la posición y el prestigio de la persona o de la institución que lo usa. En este sentido, lo ornamental, noción cuyo carácter operativo ha señalado Jean-Claude Bonne, es un instrumento de jerarquización de los individuos y los poderes, tanto terrenales como celestiales. Elucida las justas relaciones y las proporciones convenientes para el orden armonioso del universo, que los clérigos medievales, siguiendo a Agustín, conciben como una *música*.

En el Occidente medieval y sobre todo a partir del siglo XI, los objetos y lugares que se honran en forma más fastuosa por medio de imágenes son las iglesias y su mobiliario (que por cierto se denomina *ornamenta ecclesiae*). Estas imágenes deben *concordar* con su soporte, celebrarlo en su justa medida y corresponderle cualitativamente. Ya mencioné numerosas situaciones en las que la representación hace eco del rito que enmarca; pero hay que pensar igualmente que las imágenes, en cuanto decorado, concuerdan de manera global con el funcionamiento litúrgico del lugar de culto. Como lo sugiere Honorius Augustodunensis, el valor estético de las imágenes es determinante aquí, incluso al margen de su contenido iconográfico. Del mismo modo que la belleza de los objetos contribuye a su prestigio y refuerza su eficacia, el resplandor del decorado hace que el edificio sea digno del servicio divino. La iglesia puede definirse así como un lugar de imágenes, donde se percibe inmediatamente la exhuberancia de los colores, el torna-

sol de las luces y a veces el brillo de los oros. Es una totalidad colorida y luminosa, donde la multiplicidad de las formas sugiere una saturación de significados, aun cuando el espectador no busque descifrarlos. De este modo, se da una separación con el mundo profano, la cual manifiesta y acentúa la sacralidad del edificio de culto y los ritos que allí se realizan. Esto es, por lo demás, lo que los clérigos indican, comenzando por Suger, cuando evocan el proceso anagógico que busca poner en contacto con lo divino, el cual se realiza, de manera indisociable, por medio de la liturgia y del efecto contemplativo que induce la riqueza del decorado.

Sin embargo, la iglesia no es un espacio sagrado unitario. El decorado también hace visibles sus jerarquías internas (distinción entre la parte izquierda y la parte derecha que se valora más; gradación desde las zonas inferiores hasta las partes elevadas, en particular las bóvedas que el decorado identifica con el cielo; oposición entre el Oeste, vinculado con la muerte y el diablo, y el Este, asociado con Cristo, Jerusalén y la resurrección; polaridad que va desde el portal, umbral ambivalente marcado por el contacto con el mundo profano y que por ello mismo suele asociarse con temas de división, como el Juicio Final, hasta el ábside, lugar privilegiado de una plena presencia teofánica y de las representaciones de la gloria divina). La oposición que estructura más vigorosamente la iglesia —y de la cual la disposición de las imágenes suele hacer eco— es la de la nave, destinada a los laicos, y el coro, al que únicamente tienen acceso los clérigos. Marcada por un cancel o una galería que, desde el siglo XII sobre todo, separa cada vez más herméticamente las dos partes de la iglesia, al grado de ocultar con bastante frecuencia el altar mayor de la vista de los laicos, tal disposición espacial no es otra cosa que la materialización de la división de la sociedad en dos grupos de cristianos, que se reafirma entonces con renovado vigor. La iglesia es pues una totalidad sagrada, globalmente separada del mundo (lo que activa la oposición entre el interior valorado y el exterior negativo), aunque posee una estructura interna diversificada que reproduce los ejes del mundo y las divisiones fundamentales de la sociedad. Constituye en este sentido un referente espacial que ordena la visión del universo y la hace sensible en la experiencia social común. La sacralidad del lugar procede del hecho de que se trata de un microcosmos donde, en contraste con los desórdenes del mundo exterior, Dios otorga a cada cosa su justo lugar.

Pero no sería posible analizar la relación entre la iglesia y su decorado sin tomar en cuenta la liturgia, que es la razón de ser esencial del edificio cultual. Un aspecto importante de los ritos tiene que ver con el hecho de

que conmemoran y repiten sucesos fundadores (el sacrificio de Cristo y su vida, así como la vida de la Virgen y la de los santos). Ahora bien, la imagen representa, aunque de otra manera, a los mismos personajes que la liturgia evoca, celebra o —tratándose de la eucaristía— hace presentes. Tanto una como otra establecen una conjunción, paralela aunque de diferente naturaleza, que pone al hombre en contacto con una presencia divina o santa. Por lo tanto, la imagen redobla en forma sensible la manifestación litúrgica de las potencias celestiales (a menos que sea una forma de sustitución, que compensa a los laicos por su exclusión creciente de la liturgia eucarística, incluso en el plano visual, en razón de la presencia del cancel o la galería). El decorado participa así en la *transferencia de realidad* que lleva a cabo la liturgia, la cual permite escapar de la esfera terrenal a la esfera celestial, de la *ecclesia materialis* a la *ecclesia spiritualis* (Guillermo Durand afirma que la "iglesia material significa la iglesia espiritual"). Y es por esta razón que, al penetrar en el edificio sacro, los fieles deben sentir que entran en el Reino de Dios, o por lo menos en un orden de realidad que es símbolo de la Jerusalén celestial.

Es en el núcleo de la misa en el que ese movimiento es más intenso. Las oraciones del canon suplican que la ofrenda consagrada por el sacerdote sea llevada por los ángeles "al altar celeste, en presencia de la majestad divina". En el cielo, los ángeles celebran una liturgia permanente ante la Trinidad, y el prefacio de la misa pide que la voz de los hombres pueda unirse a las alabanzas de los coros angélicos. El sacramento supremo de la Iglesia no podría desarrollarse solamente entre simples muros de piedra, en medio de las "sombras" figurales del mundo terrenal. Se eleva, por el contrario, hasta el altar divino y realiza la fusión de las liturgias terrenal y celestial ("mediante el sacrificio, se juntan las cosas terrenales y celestiales", dice Gregorio Magno). Es en relación con este proceso que debe percibirse el decorado de las iglesias, particularmente las figuraciones teofánicas del ábside, las cuales materializan la presencia de la majestad divina, y también la saturación de figuras angélicas, dotadas a menudo de instrumentos litúrgicos o asociadas con el canto del *Sanctus* que los ángeles entonan en el cielo. De manera más general, la profusión y belleza del decorado contribuyen a afirmar a la iglesia como el único marco legítimo del culto, pues es el único digno de una liturgia que se traslada al cielo. Las imágenes acompañan la suprema realización de la liturgia; amplifican quizá su efecto o, por lo menos, hacen sensible su alcance y prolongan su recuerdo.

Si la iglesia material es imagen de la Iglesia celestial, unida a ésta gra-

cias a la liturgia, también lo es de la Iglesia espiritual, comunidad y al mismo tiempo institución. El decorado de las imágenes participa de esta doble correspondencia, en cuyo núcleo hay que ubicar la mediación clerical. Es por los gestos y las palabras del sacerdote que la liturgia terrenal se une a la liturgia celestial, mientras que la separación marcada por el cancel o la galería consagra la jerarquía establecida entre clérigos y laicos. Las iglesias, que se renuevan con esmero o se reconstruyen con audacia desde el siglo XI, y las imágenes cada vez más abundantes que honran su sacralidad, se cuentan entre los signos más visibles del poder de la institución clerical. Por lo tanto, casi no sorprende que este auge del decorado, muestra ostentosa del carácter central del lugar de culto en la nueva organización social, se produzca cuando las disidencias, que se resisten a la afirmación del poder sacerdotal, cuestionan la utilidad de los sitios de culto (heréticos de Arras, Pedro de Bruis), pero también la de las imágenes (cátaros, husitas). Asimismo, la Reforma, que echará por tierra los fundamentos de la Iglesia, reactiva a gran escala la práctica iconoclasta. Para todos es evidente que las imágenes están ligadas íntimamente con el poder de los clérigos. Siendo mediaciones entre los hombres y las potencias celestiales, las imágenes constituyen al mismo tiempo un instrumento privilegiado de la mediación clerical, la cual se encarna principalmente en los lugares de culto.

Es verdad que durante los últimos siglos de la Edad Media la expansión de las imágenes las hace penetrar en las moradas de los laicos, y algunas de ellas pueden conducir a una experiencia mística, un contacto personal directo con Dios. Pero, a menos que se trate de beguinos o de otros laicos que se esfuerzan por adoptar un modo de vida casi clerical, estos fenómenos casi siempre conciernen a los círculos monásticos y, esencialmente, a las ramas femeninas de las órdenes mendicantes. Al común de los fieles, las imágenes les ofrecen un sustento devocional para sus plegarias, o posiblemente para una meditación a la que podrán entregarse con mayor intensidad en la medida en que vayan asimilando los modelos clericales. Pero allí no hay más que un complemento de las prácticas sacramentales, para las cuales es indispensable recurrir al clero y frecuentar los lugares de culto. De manera general, el auge de las imágenes contribuye al buen funcionamiento de la institución eclesial y al reforzamiento de su dominación. Al materializar eficazmente estos puntos de paso donde entran en contacto el mundo terrenal y el mundo celestial, y al exaltar por medio de su belleza y su creciente riqueza la sacralidad de las iglesias, las imágenes manifiestan y activan el papel decisivo que desempeñan los edificios de culto en la polarización del

espacio feudal, la cual se refuerza aún más con el encelulamiento de las poblaciones. Si las reliquias asumieron inicialmente lo esencial de esta función, desde el siglo XI las imágenes se asocian con ellas, para sustituirlas al poco tiempo, multiplicando así los lugares donde podía anclarse el culto de los santos. El edificio cultual y su indispensable decorado, que lo transforma en un lugar fuera de lo común, constituyen entonces la forma privilegiada que asumen los polos sagrados que ordenan y jerarquizan el espacio social.

Cultura de la imago y lógica figural del sentido

Pese a los inconvenientes señalados, la palabra "imagen" posee una fuerte legitimidad en el Occidente medieval, a tal grado que Jean-Claude Schmitt ha definido a éste como una "cultura de la *imago*". Más allá de las obras visuales que designa, este término abre en el pensamiento medieval una rica constelación de significados. Se encuentra en el núcleo de la antropología cristiana porque, según el Génesis, Dios creó al hombre "a su imagen y semejanza" (*"ad imaginem et similitudinem nostram"*, Génesis 1, 26 [véase la foto VIII.1]). Esta relación, que los teólogos interpretan en un sentido esencialmente espiritual (es el alma racional la que hace del hombre la imagen de la divinidad), explica por qué Guiberto de Nogent llegó a calificar al Creador de *"bonus imaginarius"* (el que hace buenas imágenes). Pero esta relación de imagen entre Dios y su criatura es a la vez imperfecta y está sujeta al devenir: "no es una situación adquirida, sino que deberá realizarse en el tiempo" (Jean-Claude Schmitt). Efectivamente, el pecado original hizo que el hombre perdiera una parte importante de su "semejanza" divina, y es por esta razón que el mundo terrenal, donde se desarrolla la vida de los hombres, se concibe como una "región de disimilitud", marcada por el alejamiento y la infranqueable distancia entre lo humano y lo divino. La plena restitución de la imagen divina, que se instituyó al comienzo del mundo, es pues un proyecto, una promesa cuyo cumplimiento se pospone hasta el fin de los tiempos, cuando los cuerpos gloriosos de los elegidos se reunirán con las almas y con Dios.

Sin embargo, la Encarnación es una etapa decisiva en la historia de la imagen como relación. El Hijo es en efecto la *imago* perfecta del Padre divino, y los teólogos subrayan que la dignidad de esta relación sobrepasa la que existe entre el Creador y el hombre (el cual es solamente *ad imaginem Dei*, y no *imago Dei*). No obstante, la Encarnación de Cristo modera la disimilitud

que abrió la Caída y permite que los hombres reconquisten la imagen divina perdida. Puesto que Dios aceptó encarnar y transitar por una vida terrenal, se vuelve imposible el rechazo radical del mundo sensible. Es factible otorgar un valor positivo a las cosas materiales, rehabilitadas por la *condescendencia* divina, a condición, sin embargo, de que no sean un fin en sí mismas. La "región de disimilitud" se esclarece pues parcialmente por la venida de la *imago* perfecta de Dios y por las manifestaciones reiteradas de su Presencia, entre la cuales la eucaristía es la principal. Por lo demás, la Encarnación de Cristo es una de las principales justificaciones de la imagen material, que permite contrapesar la prohibición del Decálogo: si Dios ha adquirido forma humana, ¿cómo podríamos renunciar a reproducir su humanidad y a apoyarnos en ella para elevarnos hacia su divinidad? Existe, por lo tanto, una poderosa afinidad entre la mediación que instituye la Encarnación y la que establecen las imágenes entre el mundo terrenal y el mundo celestial, como lo confirma además la coincidencia cronológica, a partir del siglo IX y sobre todo desde el siglo XI, entre el auge de las imágenes y la acentuación de las temáticas relacionadas con la Encarnación.

Existe igualmente una conexión explícita entre la imagen y la esfera de la *imaginatio*, tal como la definen los clérigos, siguiendo a Agustín. Como ya dije, éste distingue tres géneros de visión (véase el capítulo VIII, en esta segunda parte). La visión espiritual —que engloba el conjunto de actividades de la imaginación y muy particularmente las imágenes del sueño y las visiones— no es ni visión corporal ni visión intelectual, sino un espacio intermedio, una potencia mediadora (Jean-Claude Schmitt). Puede estar sometida a la gravedad del cuerpo, razón por la cual el sueño durante mucho tiempo ha sido objeto de una gran desconfianza, particularmente en la cultura monástica: sus imágenes parecían peligrosamente vinculadas con las pulsiones de la carne, por la ausencia de todo control de la voluntad, o se interpretaban como otras tantas tentaciones diabólicas. Pero el sueño, como la visión durante la vigilia, también puede ser el instrumento de una comunicación con las potencias celestiales, y como tal se valora, sobre todo a partir del siglo XII. Así, la imaginación se convierte en una vía aceptada para la experiencia devocional o mística. Las interacciones entre la imagen material y la imagen mental se multiplican: si el sueño justifica la novedad de las estatuas-relicarios del siglo XI, es la imagen material la que, a menudo a partir del siglo XII, desencadena la visión espiritual (ya mencioné el caso de Bernardo, Francisco y Lutgarda); también a finales de la Edad Media algunas místicas hacen realizar imágenes conforme a lo que sugieren sus visiones.

Imagen material e imaginación se refuerzan mutuamente para establecer una relación privilegiada con las personas celestiales.

Por último, hay que considerar de manera más general la cuestión de la imagen. La imagen es en efecto un caso particular de *signo*, es decir, según la definición de Agustín, una cosa que, mediante la impresión que produce en los sentidos, hace que otra venga al entendimiento. Ahora bien, el mundo entero es, para el pensamiento medieval, una vasta red de signos, que hay que esforzarse en descifrar como tantos indicios de la voluntad divina. La Creación es un "libro escrito por el dedo de Dios" (Hugo de San Víctor): todo lo que en ella hay no son más que metáforas, símbolos, imágenes. Por lo tanto, puede uno preguntarse si las imágenes materiales, signos entre otros signos en un mundo de signos, no tienen la misma condición que el conjunto de realidades sensibles presentes en el universo. En todo caso, la naturaleza se presta a la interpretación, exactamente como la Santa Escritura: "ya se interrogue a la naturaleza o se consulte la Escritura, ambas expresan un solo y mismo significado, de manera equivalente y coincidente" (Ricardo de San Víctor). En consecuencia, las técnicas exegéticas que se utilizan para comprender la Biblia también pueden aplicarse, al menos en parte, al universo. Desde Agustín y Gregorio Magno, los clérigos insisten en la pluralidad de las significaciones de la Escritura y, particularmente, en la distinción entre el sentido literal y el sentido alegórico. Este último es a todas luces el más importante, aunque el sentido literal sea objeto de suma atención, como lo atestigua, en el siglo XII, el éxito de la *Historia Scholastica* de Pedro *el Cantor,* concebida como una explicación literal de los relatos bíblicos. Al mismo tiempo, la importancia del sentido alegórico es tal que se subdivide en dos o en tres, dando lugar finalmente a la concepción clásica de los cuatro sentidos de la Escritura: el sentido literal, el sentido alegórico (lo que hay que creer), el sentido tropológico (la lección moral, que indica cómo actuar en el mundo) y el sentido anagógico (o significado místico, relacionado con la salvación eterna y las verdades escatológicas). Cada pasaje de los textos sagrados se caracteriza pues por una estratificación de significados que, lejos de verse como una falta de coherencia, le otorga por el contrario su pleno valor.

Pasa lo mismo con todas las cosas sensibles que existen en el mundo terrenal. Sus significados son múltiples y, a veces, incluso contradictorios, sin que esto contraríe de ninguna manera la lógica medieval. Por ejemplo, en los *Bestiarios* se indica que el león puede significar tanto a Cristo (pues se dice que los cachorros de león nacen muertos y luego la madre los resucita

al cabo de tres días), como al Diablo, bajo la forma de las potencias desencadenadas de la naturaleza o de los enemigos de la Iglesia (siguiendo la interpretación del episodio de Daniel en el foso de los leones). Al igual que las otras realidades sensibles, las imágenes materiales participan de esta lógica. Ahora bien, una de las especificidades del lenguaje figurado consiste en no someterse a las reglas de un sentido idealmente unívoco. Por el contrario, el pensamiento figurativo se caracteriza por su capacidad para condensar significaciones múltiples y abiertas. Una sola figura puede combinar en sí varias identidades (por ejemplo, Judith y Salomé; Abraham y Dios Padre, o incluso Moisés, Pablo y Juan *el Evangelista).* Una misma imagen puede asociar significados contradictorios, como el Cristo del tímpano de la catedral de Autun, que a la vez está de pie y sentado, levantándose y sentándose, para significar el vínculo entre su ascensión y su regreso al final de los tiempos (Jean-Claude Bonne).

Lejos de ser una desventaja, tal ambivalencia permite a las imágenes asumir aspectos importantes del modo de pensar medieval (como también lo hace su capacidad para jugar con la ambigüedad, manteniendo significaciones flotantes, vacilantes, que la incertidumbre impide dilucidar). Además de la estratificación de las significaciones de la Escritura, hay que subrayar la importancia de la llamada exégesis tipológica, que relaciona el Antiguo y el Nuevo Testamento, buscando en aquél la prefiguración de las verdades que en éste se realizan plenamente. Se trata de otra modalidad de asociación de niveles de sentido, que la imagen asume a la perfección (por ejemplo, al multiplicar los indicios visuales que hacen del sacrificio de Isaac la prefiguración del de Cristo [véase la foto IX.7]). Además, en cuanto pensamiento de la ambivalencia, la imagen tiene una gran capacidad para escenificar las paradojas fundamentales del cristianismo y, muy especialmente, la conjunción de lo humano y lo divino que la Encarnación realiza (por ejemplo, en las imágenes que combinan el sufrimiento de Cristo y su victoria sobre la muerte, como la *imago pietatis*, que muestra el busto de Cristo saliendo de la tumba, paradójicamente muerto y vivo a la vez, como lo ha mostrado Hans Belting). Acostumbrados por la exégesis a multiplicar los sentidos aceptables de un determinado texto, los clérigos llegan a practicar fácilmente el mismo tipo de encadenamiento de significaciones con las imágenes. Por lo tanto, existen afinidades profundas entre el funcionamiento de las imágenes y la intensa producción exegética. En ambos casos, se trata de llevar a cabo una superposición de significaciones que permitan articular diferentes niveles de realidad, para poder elevarse a partir de las



FOTO IX.7. *La relación tipológica: Isaac es conducido al sacrifico y Cristo carga la cruz (1215-1225; Biblia moralizada, Viena, Österreichischen Nationalbibliothek, códice Vindobonensis 2554, f. 5).*

Las Biblias moralizadas de la primera mitad del siglo XIII contienen ocho medallones en cada página, asociados con los textos correspondientes. Se concibieron de dos en dos, según el principio de la exégesis bíblica. El primero de los dos ilustra el texto sagrado: aquí, el episodio del Génesis donde Abraham conduce a Isaac al altar del sacrificio. El segundo pone en imágenes

apariencias sensibles hasta las verdades más espirituales y más próximas a la Unidad divina.

En un contexto así, la cuestión de lo verdadero y lo falso se plantea de una forma que desconcierta un poco nuestros hábitos modernos. Para nosotros, que experimentamos los efectos de la disociación platónica del ser y el parecer (es decir, "la expulsión de la imagen fuera del ámbito de lo auténticamente real, su relegación al campo de lo ficticio y lo ilusorio, su descalificación desde el punto de vista del conocimiento"; Jean-Pierre Vernant), la verdad está en lo real, mientras que la imagen compete a la ilusión. Sucede de modo muy distinto en el mundo medieval, donde el universo sensible mismo se concibe como una imagen, un signo, "una sombra", según la expresión de Bonaventura (de ahí "el carácter extraño de la concepción medieval de lo real", que Eric Auerbach ha advertido con inteligencia). Lo verdadero es, en última instancia, la voluntad divina, pero también todo lo que, en el mundo sensible, se interpreta de manera bastante correcta para acercarse a ella. Lo falso es la ilusión diabólica y todo lo que en el mundo sensible la permita. Ciudad de Dios, ciudad del Diablo... Es así como puede comprenderse la naturaleza del teatro medieval: lejos de ser el reino de la ilusión, es la revelación útil de las verdades divinas anunciadas por la Escritura. Y es de acuerdo con esta lógica que se enuncia la conclusión de una representación del Juicio Final en México, en 1539, muy parecida a las que se conocen en Occidente en el siglo XV: "Vosotros habéis visto esta cosa espantosa, horrible. Todo es verdad como lo habéis visto, pues está escrito en los libros sagrados" (Serge Gruzinski).

Podemos hablar entonces, con base en los estudios de Eric Auerbach, de una lógica figural del sentido (o de una interpretación figural de la realidad). En virtud de esta lógica, el más allá es la "verdadera realidad", mientras que "este mundo no es más que la sombra de cosas futuras". Aquí abajo todo es una *figura*, cuya realización "está eternamente presente en el ojo de Dios y en el más allá, donde existe pues, en forma permanente, la realidad verdadera y descubierta". Pero si toda la creación es un lenguaje figurado en el que Dios se manifiesta, no significa esto que su realidad sensible deba abolirse en el acto de la interpretación que alcanza su significación profunda (Eric Auerbach insiste en la especificidad de la interpretación figural, que "considera que la vida en la tierra es completamente real [...] y, sin embargo, no es, pese a toda su realidad, más que una *umbra* y una *figura* de la verdad auténtica, futura y última, la verdadera realidad que descubrirá y mantendrá a la *figura*"). Ésta es la razón por la que "un personaje se vuelve

tanto más real cuanto más se lo interprete y cuanto más íntimamente se lo asocie con el plan eterno de la salvación". Así, en las concepciones medievales, la verdad está en la interpretación que alcanza el sentido divino a través de sus figuras, más que en la realidad inmediatamente perceptible. Y es según esta lógica figural que puede decirse que la imagen medieval es verdadera: puesto que contribuye a hacer presentes, o por lo menos accesibles, a las personas divinas o santas. Las imágenes, plenamente admitidas y legitimadas durante la Edad Media central, no son vanas apariencias. Son figuras en un mundo que no es más que una figura y, como las demás figuras, permiten elevarse hasta las verdades celestiales. Por lo tanto, aunque las imágenes no nos muestran más que el aspecto exterior de la cosa, Tomás de Aquino precisa incluso que, gracias a la mediación de las imágenes, el intelecto penetra en el interior de la cosa, de tal suerte que, como lo señala Jean Wirth, "las imágenes mentales, pero también las imágenes en general, contribuyen al conocimiento abstracto".

Figurar a Dios, observar la Creación

A la expansión de las imágenes la acompañan profundas transformaciones en las modalidades de figuración. Pero más que analizar estas evoluciones como el paso de un arte "simbólico" a un arte "realista", como se hace comúnmente, conviene identificar allí un cambio de equilibrio en el seno de las tensiones que forman parte de toda figuración medieval. Entre estas tensiones, evocaré las que articulan ornamentación y representación, superficie y volumen, esencia y singularidad. El arte medieval otorga un lugar considerable y una condición destacada a la ornamentación, al grado de proceder, sobre todo durante la alta Edad Media e incluso hasta el siglo XII, a una amplia *ornamentalización* de las representaciones mismas, incluidas figuras humanas y animales (véase la foto 1). Jean-Claude Bonne sugiere que se hable de ornamentalización "cuando las figuras, que conservan una silueta o formas identificables, exhiben la literalidad de los trazos o los colores con que están hechas, sin una preocupación ilusionista". Lejos de manifestar una falta de habilidad, tales procedimientos responden a la sacralidad de los objetos decorados y las figuras representadas, que invita a sustraerlas lo más posible del orden de las apariencias sensibles. Es así, por ejemplo, que "lo ornamental enriquece la representación de lo sagrado, pues exalta la divinidad mediante formas que contrapesan o subliman, sin negarlo, el

antropomorfismo del Dios de la Encarnación" (Jean-Claude Bonne). Posteriormente, a partir del siglo XII y sobre todo del XIII, se da un proceso que tiende a separar a la representación de la ornamentación, la cual se desplaza en forma notable hacia los márgenes de la imagen. Pero, aunque quedan menos íntimamente imbricadas, representación y ornamentación no dejan de relacionarse, las más de las veces a distancia, pero también dentro de la figuración misma, donde las vestimentas siguen siendo uno de los lugares privilegiados para la expresión de lo ornamental.

La oposición entre la superficie y el espacio, herencia del historiador del arte Heinrich Wölfflin, por lo general lleva a despreciar el arte medieval, al que se considera incapaz de sugerir la tridimensionalidad, y a hacer de la historia del arte un proceso teleológico que tiende a la conquista de la perspectiva, única representación correcta del espacio. Si, por el contrario, se pretende pensar la especificidad de las representaciones medievales y los valores positivos que las animan, es más pertinente admitir la existencia, durante toda la Edad Media, de una tensión entre la planitud y el volumen (Jean-Claude Bonne). Si se considera que el arte medieval es un arte de la planitud, es en primer lugar porque la imagen, dedicada a la celebración del lugar o del objeto en donde se encuentra, debe mostrar respeto a su soporte (página del manuscrito, muro de la iglesia, entre otros). Esto es particularmente cierto en el caso de las miniaturas, si se toma en cuenta el carácter sagrado de los libros donde se pintan: como lo indica atinadamente Otto Pächt, "el cristianismo no hacía distinción entre el libro, instrumento de comunicación, y el mensaje que éste transmitía. El libro no era solamente lo que contenía al Evangelio, *era* el Evangelio". Se comprende entonces que la planitud del soporte se asuma positivamente, como un componente inmediato de la imagen, y que el fondo de las imágenes medievales no se deje negar o atravesar por ningún tipo de procedimiento ilusionista. Al contrario, no es raro que el soporte material de la imagen se deje ver directamente (véase la foto 1) o que exhiba su presencia infranqueable mediante grandes plastas de color, desprovistas de toda finalidad mimética, o por el resplandor reflectante de un plano dorado (véase la foto VII.2). En cuanto a las figuras mismas, éstas se caracterizan por una relación estrecha con el fondo sobre el que se ubican, y la reverencia que tienen por su soporte las somete a una rigurosa lógica de la planitud (véase la foto V.3). Sin embargo, las imágenes medievales buscan dar cierto volumen a las figuras. También se advierte con bastante frecuencia una superposición de distintos planos (véase la foto 4), así como la presencia de planos oblicuos y de efectos parciales de

relieve en el tratamiento de los cuerpos y los objetos. Pero todos estos procedimientos, que apartan a la imagen de una estricta planitud bidimensional no crean, sin embargo, un espacio tridimensional que pudiera negar todo respeto al plano del soporte y producir una unificación espacial de la representación. No hacen más que articular el volumen y la lógica de la planitud.

Esta dinámica se extiende notablemente a partir del siglo XII y sobre todo desde el siglo XIII. El volumen de los cuerpos y la fluidez de los pliegues de las vestimentas, que caracterizan el "clasicismo" de la estatuaria románica tardía y, sobre todo, gótica (véase la foto 3), son imitados por la pintura, que utiliza las graduaciones cromáticas y las sombras para sugerir la plenitud de las formas. Surge también una preocupación mayor por expresar la textura de los materiales representados, así como la intención de sugerir el dinamismo de los cuerpos (por el contrario, la dimensión frecuentemente hierática de las obras de la alta Edad Media estaba plenamente justificada, puesto que Estrabón, entre otros autores, en el siglo IX, juzgaba la impresión de movimiento que daba una figura como un signo negativo de inestabilidad). Finalmente, la representación de los animales y las plantas, a la espera de los primeros esbozos de paisajes en el siglo XIV (véase la foto VI.2), se interesa más por sus apariencias. Si bien debemos excluir el término "realismo" (el cual presupone una concepción de lo real que no tiene sentido antes del siglo XIX), puede utilizarse con prudencia el término "naturalismo" (que designa la atención que se presta a las realidades sensibles del mundo natural creado por Dios). No obstante, sería erróneo interpretar este fenómeno, que va progresando desde el siglo XII hasta el XV, como un avance de los valores profanos o una laicización del mundo.

Sigamos más bien el análisis de Jean Wirth: mientras que, hasta el siglo XII, solía dividirse el universo en una parte visible y otra invisible, en el siglo XIII prevalece la oposición entre lo natural y lo sobrenatural. A la noción de la naturaleza, que los teólogos reinterpretan a partir del siglo XII, responde la de lo sobrenatural, formalizada por Tomás de Aquino. Por lo tanto, a partir de entonces existe un sobrenatural visible, cuya representación es justamente uno de los objetos principales del desarrollo de las imágenes. Así, la nueva estética gótica "no está determinada por la voluntad de reproducir una realidad exterior al arte [...] Su función consiste más bien en otorgar una presencia real, visible e incluso palpable a algo nuevo, lo sobrenatural" (Jean Wirth). Lo que se denomina "naturalismo" no tiene como fin último la representación de la naturaleza, sino la manifestación visible de

lo sobrenatural y de las verdades divinas que el mundo creado permite captar. No hay que olvidar que lo que se representa entonces bajo la apariencia del mundo natural son *figuras*, mediante las cuales el hombre puede acercarse a Dios. Este fenómeno, por lo demás, no hace más que acentuarse al paso de los siglos, y Erwin Panofsky ha podido analizar cómo el supuesto "realismo" del arte flamenco del siglo XV, cuyo escrupuloso virtuosismo se fija en cada detalle de las apariencias de las cosas y de las criaturas, está saturado en realidad de un simbolismo complejo y ocasionalmente oculto, que exige un paciente trabajo de desciframiento (véase la foto 6). Sucede lo mismo en el apogeo del Renacimiento, e incluso el arte de Miguel Ángel, paladín de la perfección atlética de los cuerpos, no significa en absoluto la afirmación del hombre y del mundo terrenal como valores autónomos: para él, el cuerpo humano es la más alta metáfora del orden divino.

Hay que prolongar más este análisis. Así, hasta el siglo XII, las imágenes se cuidan de tomar en cuenta la dimensión accidental de los fenómenos o las figuras; privilegian las formas genéricas, poco particularizadas y que pretenden expresar las esencias. Por ejemplo, cuando se trata de la imagen de un rey o de un emperador, se considera inoportuno o hasta perjudicial, para efectos de la representación, prestarle características singulares, y *a fortiori* rasgos que evoquen la individualidad del soberano reinante; sólo importa proporcionar a la figura las insignias y los rasgos que mejor expresen la esencia del poder real o imperial (véase la foto I.1). Pero la evolución que ya mencioné reduce el carácter genérico de las formas y las impregna, por el contrario, de la existencia concreta y palpable del mundo sensible y de lo sobrenatural. Ya en el siglo XIII y posteriormente aún más, los rostros y los cuerpos se diversifican, para exponer, cada vez con mayor precisión, las particularidades de la edad, el sexo, la complexión e incluso la personalidad individual. Así nace lo que se ha dado en llamar el retrato en el sentido moderno del término, es decir, una imitación de las singularidades físicas de un individuo, que permite reconocerlo por su aspecto exterior (véase la foto 6). Uno de los ejemplos más antiguos, en este caso claramente comprobado, es el del cardenal Jacopo Stefaneschi a principios del siglo XIV, quien se hizo representar en tres periodos diferentes de su vida, en un manuscrito, en un retablo de Giotto y en una pintura mural de Simone Martini, en Aviñón.

Con frecuencia se ha relacionado esta evolución, que desplaza el acento de las esencias genéricas hacia las singularidades individuales, con el auge del nominalismo. Esto tiene cierto aire de credibilidad, puesto que Guillermo

de Ockham afirma que no hay más que seres singulares y que en ellos no existe generalidad alguna (véase el capítulo IV de la primera parte). Sin embargo, establecer este vínculo genera muchas dificultades, puesto que se trata de dar cuenta de una dinámica de las formas de representación que es anterior al ockhamismo y que se afirma progresivamente entre el siglo XII y el XV. Por lo tanto, esta evolución debería relacionarse con tendencias más generales, y no es seguro que el nominalismo, incluso si lo consideramos en su conjunto, desde sus primeras formulaciones en el siglo XII, pueda desempeñar este papel. Es verdad que, en los siglos XII y XIII, numerosos autores a los que se considera realistas admiten principios de tipo nominalista y desechan la idea de que los universales sean cosas. Así sucede en el caso de Tomás de Aquino, para quien los universales no existen más que en el intelecto, pues la universalidad sólo puede referirse a la esencia en la medida en que ésta es pensada por el hombre. Entonces hay que subrayar que muchos otros aspectos del tomismo pueden relacionarse con la evolución de las imágenes. Así, para Tomás, la imagen permite un movimiento que une lo sensible con lo inteligible, de tal suerte que aporta a la vez un conocimiento de la esencia de las cosas (comprendida por el intelecto) y de sus particularidades individuales (percibidas por los sentidos). Un poco más tarde, Egidio de Roma y otros tomistas admiten que la imagen permite conocer al individuo en su individualidad misma, lo que sugiere una evolución bastante paralela a la que muestran las obras visuales.

Invención de la perspectiva y dinámica feudal

La representación en perspectiva, que inventa la generación del decenio de 1420, condensa la mayor parte de las evoluciones que he mencionado hasta aquí. Tras las tentativas parciales que se observan en ciertos cuadros de mediados del siglo XIV (Pietro Lorenzetti), la experiencia fundadora es la del arquitecto Brunelleschi quien, al observar una tabla que representaba el baptisterio de Florencia a través de un orificio horadado en la puerta de la catedral, establece que existe una coincidencia necesaria entre el punto de vista (del espectador) y el punto de fuga (de la representación); demuestra así que una pintura realizada con base en la perspectiva sólo puede observarse correctamente desde un solo lugar (Hubert Damisch). En el mismo periodo, los frescos de Masaccio en la iglesia de Santa Maria del Carmine en Florencia constituyen una de las primeras obras rigurosamente elaboradas según

las reglas de la perspectiva (1427). Esta innovación, que puede incluirse en la lista de las invenciones más extraordinarias de la Edad Media, transforma los principios figurativos analizados hasta aquí. Al pensar el marco de la imagen como una ventana que se abre al espacio imaginario de la narración, según la metáfora del humanista florentino León Alberti, la representación en perspectiva reivindica la negación del plano en que está inscrita, que solían respetar las obras anteriores. Así, se comprende que, al contrario del punto de vista del ojo humano que asume la perspectiva, las imágenes anteriores indican, por la reverencia debida a la superficie donde se encuentran, "la dependencia de las figuras en relación con una inscripción de un orden diferente al de ellas", es decir, en relación con "un principio de autoridad trascendente" (Jean-Claude Bonne). De manera un tanto metafórica, podría decirse que el único punto de vista que entonces merece representarse es el de Dios; pero Dios evidentemente no mira a través de los ojos del cuerpo ni desde un lugar particular, de tal suerte que su "mirada" engloba todos los puntos de vista posibles y no tendría por qué preocuparse de las apariencias humanamente perceptibles. En semejante lógica, sólo importan la esencia de las cosas, su integridad y su valor simbólico. Ésta es la razón por la que el arte medieval recurre con insistencia a procedimientos de *mostración*, que aseguran la mejor visibilidad de los objetos y las figuras: así, aunque estén colocados sobre un altar, un pan o una hostia tienen que verse frontalmente, con el fin de respetar su perfecta circularidad. Por la misma razón, el obispo Lucas de Tuy protesta contra la representación de perfil o de tres cuartos de la Virgen, que, a sus ojos, mutila y contraviene tanto más gravemente los principios de mostración e integridad cuanto que afecta una figura de una eminente santidad. Por el contrario, la representación en perspectiva es una visión en *primera persona*, que asume un punto de vista individual y subjetivo. O bien que por lo menos realiza una "objetivación de lo subjetivo" (Erwin Panofsky), que deja espacio al punto de vista del ojo humano. Se pasa así del reconocimiento de la superficie de inscripción como referencia asumida a su negación, y de una visión trans-subjetiva y universalizante a una percepción subjetiva e individualizante.

Este cambio es fuerte, pero no mayor que el que hace pasar de la concepción rememorativa de la misa a la doctrina de la transustanciación. Por lo tanto, es fundamental subrayar que la perspectiva no rompe con las concepciones medievales del espacio. Al advertir el equívoco de Erwin Panofsky, Hubert Damisch ha destacado claramente que la perspectiva que se inventa en el siglo XV no suponía de ninguna manera un espacio geométrico, homo-

géneo, continuo e infinito, tal como lo concibe Descartes dos siglos más tarde: en efecto, la perspectiva se ocupaba "no tanto del espacio como de los cuerpos y las figuras de los que era receptáculo, sin dejar de corresponder a la idea aristotélica de una extensión espacial limitada y discontinua". La perspectiva no tiene por objeto el espacio, sino las figuras, las cuales, al igual que en los siglos pasados, no pueden pensarse independientemente del lugar que ocupan. Es por lo tanto un modo de conformación en el que cada cosa se ubica en el lugar que le corresponde. La perspectiva no rompe con la problemática medieval del *locus*, aun cuando produce una modalidad nueva de articulación entre los lugares ocupados por los diversos objetos figurados. Efectivamente, a partir de entonces, éstos se incorporan más en un orden unificado, puesto que todos se relacionan con un referente único y específico, a la vez punto de fuga y punto de vista.

Las evoluciones de las modalidades de representación en la Edad Media son uno de los aspectos de la fuerte dinámica del sistema feudal. El auge del naturalismo (como legitimación de las manifestaciones visibles de las verdades divinas), la singularización (que no excluye la preocupación por las esencias y la jerarquización de las criaturas) y la afirmación del volumen (en tensión con el principio de la planitud) pueden considerarse como otras tantas modificaciones del modo de articulación del mundo terrenal y el mundo celestial, lo humano y lo divino. No se trata aquí de una separación radical que consagre el triunfo de un pensamiento laico, o de la llegada de un humanismo que excluya toda referencia a la Providencia y a la Gracia. Si la representación asume cada vez más abiertamente las apariencias sensibles, es en virtud del proceso de espiritualización de lo carnal que ya evoqué: el fenómeno avanza al mismo ritmo que el desarrollo de la lógica de la Encarnación y que el reforzamiento del poder de la Iglesia, institución material fundada sobre valores espirituales. Si el mundo creado puede acceder a la representación, de una manera que sugiere con deleite sus aspectos más palpables y sus detalles más encarnados, es porque se lo concibe, más que antes, como un mundo cargado de valores espirituales y como un medio legítimo para alcanzar el conocimiento de Dios (a través del conocimiento del mundo creado según su voluntad).

La perspectiva puede considerarse incluso como uno de los frutos extremos de la dinámica del sistema feudal. Éste se caracteriza por la articulación, en el seno de un espacio discontinuo y polarizado, de un fuerte encelulamiento local y la manifestación de la unidad de la cristiandad. Su dinámica tiende a reforzar los aspectos unificadores, bajo la triple forma del

desarrollo de los intercambios, la recuperación monárquica y la centralización pontificia, sin por ello romper con la organización celular de la sociedad. Más aún que la amplificación de los vínculos intercelulares, hay que subrayar la importancia de las *representaciones* unificadoras que allí actúan (la Iglesia como cuerpo de Cristo, del cual todos se vuelven parte mediante la eucaristía). La perspectiva podría encontrar allí su lógica, puesto que participa de esas ilusiones unificadoras, sin romper por ello con la lógica del *locus*, ni fundar una concepción del espacio homogéneo y unificado. ¿Es posible entonces suponer, como lo ha propuesto Hubert Damisch, que la labor de los pintores *preparó* —sin presuponerlo en absoluto— la llegada de la geometría descriptiva? Ésta es otra cuestión, pero con todo no es más improbable que la suposición de que el tiempo escatológico cristiano prepara la concepción moderna de la historia, aunque de ésta lo siga separando una ruptura radical.

Conclusión: imagen-objeto medieval, imagen-pantalla contemporánea. Tras rozar la tentación iconoclasta y luego de haberse mantenido durante siglos dentro de una iconicidad restricta y desconfiada, la cristiandad occidental experimentó, a partir del siglo IX y sobre todo del XI, una expansión creciente de las imágenes, al grado que éstas se convirtieron en uno de los elementos constitutivos del sistema eclesial. Ornamentos indispensables del culto de la Virgen y de los santos; ecos sensibles de la presencia real y de la reiteración eucarística de la Encarnación; emblemas de la Iglesia y señal de identidad de las múltiples instituciones que la componen; anuncios de las verdades escatológicas, al mismo tiempo que sustento de prácticas devocionales cada vez más difundidas: éstas son algunas de las funciones que asumen las imágenes en la sociedad cristiana. Su poder de belleza y resplandor cromático orquestan de manera sensible la sacralidad de los lugares de culto, de tal suerte que las imágenes contribuyen al contacto privilegiado que allí se establece entre los hombres y las potencias santas o divinas, activan la unión de la iglesia material y la Iglesia triunfante, así como la fusión de las liturgias terrenal y celestial. Pero esta mediación de las imágenes casi no se disocia de la que asumen los clérigos; de hecho, las imágenes por lo general se encuentran en objetos y en lugares dedicados a ritos que manifiestan el poder sagrado de los sacerdotes. El desarrollo de las imágenes acompaña, de manera notablemente simultánea, el reforzamiento de la institución eclesial; y se convierten poco a poco en los ornamentos indispensables del poder de la Iglesia y en las coadyuvantes emblemáticas de la mediación sacerdotal.

Es por ello que se asocian tan estrechamente con la función de los lugares sagrados que polarizan el espacio feudal, mientras que la evolución de sus formas responde a la dinámica general de la articulación de lo carnal y lo espiritual que anima a la cristiandad.

Pese a este auge considerable de la iconicidad, me abstendré de hacer de la Edad Media el origen de nuestra llamada civilización de la imagen. La cultura medieval de la *imago* es quizá todo lo contrario (sin hablar del hecho de que un hombre de la Edad Media veía menos imágenes durante toda su vida que las que nosotros vemos en un solo día). Ligada a un objeto o a un lugar que posee una función propia, casi siempre cultual o devocional, en la Edad Media la imagen-objeto no tiene sentido más que por su carácter *localizado*. También es un objeto imaginario, un objeto imaginado, cuyo funcionamiento pone en juego interferencias entre visión corporal y visión espiritual, entre *visio* e *imaginatio*. En fin, la representación también es presencia, instrumento de una manifestación eficaz de las potencias celestiales. Ahora bien, a la imagen-objeto medieval puede oponerse la imagen-pantalla contemporánea. O, más bien, es posible considerar la televisión y la computadora como modos extremos de la imagen-objeto, pues aseguran un completo triunfo de la imagen sobre el objeto, puesto que éste se convierte en el receptáculo de todas las imágenes posibles, la pantalla donde se proyecta la sombra del universo y que, mediante la forma de super-presencia de lo real que autoriza, transforma y corrompe la relación con el mundo. A la necesaria localización de la imagen-objeto medieval responde la llegada ubicua de la imagen-pantalla, capaz de reproducirse por doquiera de manera idéntica, que así niega la particularidad de los lugares y contribuye a la *des-localización* generalizada que caracteriza al mundo contemporáneo. A la presencia eficaz —es decir, a la vez real e imaginada— de la imagen medieval responde una sobreabundancia de imágenes que se anulan mutuamente y que muy a menudo están desprovistas de efectividad, porque no puede lograrse ni su control ni su simbolización. Sin duda, la presencia que autoriza la imagen-objeto sólo posee veracidad en la medida en que uno se coloca en el campo de las creencias cristianas, de tal suerte que, si bien la imagen medieval participa de una relación con la ilusión que se vive realmente, la imagen contemporánea induce una relación con la realidad que se vive ilusoriamente. El estatuto y las prácticas de las imágenes son indisociables de la organización general de la sociedad, y es por ello que, también en materia de imágenes y pese a ciertas semejanzas aparentes, la Edad Media es nuestro antimundo.

CONCLUSIÓN
El feudalismo o el singular destino de Occidente

Al afirmar su control sobre el tiempo y el espacio, sobre las relaciones entre el mundo terrenal y el más allá, sobre el sistema de parentesco, sobre las representaciones visuales y mentales, la Iglesia aprovecha la triple oposición entre el bien y el mal, lo espiritual y lo carnal, los padres y los hijos, para definir su propia posición y establecer conjuntamente la unidad de la cristiandad y la jerarquía que le otorga su preeminencia. Es así como se conforma, por todas las contradicciones y todos los cuestionamientos que he señalado, la posición dominante de la institución eclesial, que posiblemente sea más que la columna vertebral del sistema feudal: su envoltorio, incluso su forma misma.

En este sentido, los aspectos que examinamos en los capítulos anteriores también contribuyen al buen funcionamiento de la relación de *dominium*. Aquí es decisivo el ordenamiento espacial que permite el arraigo de los hombres a la tierra mediante el encelulamiento de los vivos en torno a los muertos y a la iglesia, sin dejar de garantizar su participación en el marco universal de la cristiandad.

Pero aquí también confluyen otros aspectos, por lo menos indirectamente, en la medida en que contribuyen a definir la posición de la Iglesia y, en consecuencia, a consolidar su capacidad para ordenar la estructuración espacial de la sociedad feudal. Por ejemplo, el entrelazamiento de lo espiritual y lo carnal se encuentra en estrecha relación con la polarización del espacio, puesto que es este entrelazamiento el que permite dar cuerpo al lugar sagrado, así como a los otros vectores de la inscripción local de lo sagrado cristiano (cementerio, reliquias, altar, eucaristía, imágenes). Además, la institucionalización de la Iglesia, que en cierto modo no es más que un proceso de encarnación espacializado, sería impensable si la omnipresencia de la dualidad del bien y del mal no se diera a la par de una capacidad para superar el dualismo.

LÓGICA GENERAL DE LA ARTICULACIÓN DE LOS CONTRARIOS

En toda la segunda parte de este libro he señalado, en diferentes niveles, las manifestaciones de una misma lógica que busca establecer una tensión entre polos contrarios. Sin duda, tratándose del tiempo, se observa más bien una contradicción entre la concepción antihistórica de un tiempo que se repite o no transcurre y la visión histórica de un tiempo lineal, orientado, cuyo punto central es la Encarnación de Cristo. El conflicto entre la cronología y la eternidad, entre el gusto por los retornos que está encerrado en la experiencia del pasado y la espera de un futuro nuevo que se proyecta esencialmente en el más allá, pero que a veces también desciende a la tierra, no permite una conjunción elaborada de los contrarios, sino que da lugar a un régimen híbrido que aquí califiqué de semihistórico. Sin embargo, la coexistencia de estas concepciones, cuya contradicción no se supera, sino que más bien queda abierta, confiere al sistema medieval una importante capacidad de transformación y evolución.

En cuanto al bien y al mal, se trata de dos contrarios irreconciliables. Y sin embargo, Satanás no es un principio independiente de Dios, sino una de sus criaturas: así, se escapa del dualismo, que por el contrario reaviva el fantasma de la herejía cátara. Durante la Edad Media, Satanás da muestras de un poder cada vez más grande; el vicio y los discursos en torno a éste lo invaden todo. Para asegurar el triunfo del bien, el combate debe ser más encarnizado que nunca. Se acentúa la tensión entre las fuerzas del bien y las del mal; la intensidad de las dualidades morales se aviva y el universo se polariza aún más. Se acentúa el riesgo de una recaída dualista por dársele más lugar al mal y reconocérsele más poderes a Satanás. Pero el peligro se supera a costa de una dramatización acrecentada que exalta aún más a la institución eclesial, capaz de triunfar sobre las fuerzas desencadenadas y sin embargo controladas del Enemigo.

Dije que el principio del feudalismo no era la fragmentación o el arraigo local, sino la articulación entre la fragmentación y la unidad, entre el arraigo local y la participación en la universalidad cristiana. Además, es en un solo lugar —la iglesia parroquial y su cementerio— donde se traban, por una parte, el encelulamiento y el apego de cada ser a la comunidad de los muertos y a la de los vivos que es su reflejo, y, por la otra, la participación, mediante la comunión eucarística, en el gran cuerpo de la cristiandad. La *stabilitas loci*, la norma de vida más ampliamente compartida, puede en-

tonces encontrar en su asociación con la movilidad peregrina y el auge de los intercambios una ocasión para verse confirmada y no anulada.

La dualidad entre lo espiritual y lo carnal da pie a una verdadera articulación de los contrarios. En efecto, ambos principios no deben ni confundirse ni separarse, sino distinguirse, jerarquizarse y asociarse en una unidad fuerte. Es así que se estructuran tanto el esquema de la persona humana, cuyo ideal es el cuerpo glorioso de los elegidos, como la imagen de la cristiandad, que se funda en una separación cada vez más estricta entre clérigos y laicos, unidos sin embargo en un solo cuerpo consagrado a un fin común. Este modelo antroposocial, que instituye una *articulación jerarquizada entre entidades separadas*, posee gran plasticidad y notable capacidad dinámica.

La lógica de la Encarnación no deja de separar, jerarquizar y articular enérgicamente lo humano y lo divino. En consecuencia, el hombre se caracteriza a la vez por su proximidad y por su distancia respecto a Dios: ser "a imagen y semejanza de Dios" significa también ser diferente de él y, por lo tanto, de Cristo, a quien se tiene como la única imagen auténtica del Padre. El hombre está atrapado en una tensión infranqueable entre su sometimiento a la aplastante omnipotencia divina, que no le ofrece la salvación sino a través de la mediación eclesial, y su glorificación como criatura racional, capaz de elevarse hasta el bien supremo. La resurrección final de los cuerpos gloriosos y el acceso de los justos a la plena comprensión de Dios son las formas más altas de esta redención de lo humano, que se lleva hasta su casi divinización, pero que solamente es posible mediante el respeto terrenal de las reglas de la Iglesia y mediante la sumisión del cuerpo al gobierno del alma.

El parentesco divino pone en juego una serie de paradojas, como la transformación de la filiación en una relación igualitaria y la conjunción lícita de la alianza matrimonial y la filiación. Además, los clérigos se encuentran en una doble posición respecto a los laicos, de quienes son a la vez padres y hermanos (igual que Cristo respecto a los hombres). El sistema de parentesco refuerza por lo tanto las jerarquías, que se conciben como relaciones entre padres e hijos, y al mismo tiempo las incluye en el manto igualitario de la hermandad generalizada de todos los cristianos, unidos por la *caritas*. Una de las características mayores de la sociedad cristiana, identificable en múltiples contextos, empezando por la relación de vasallaje, consiste así en articular comunidad y jerarquía, igualdad y subordinación. De esta manera, se piensa a la vez la unidad orgánica del cuerpo social y su ordena-

miento interno, la igualdad de principio de los hijos de Dios y su subordinación a las jerarquías institucionalizadas.

Añadiré otra articulación más, la de la unicidad y la multiplicidad. El dogma trinitario consiste en hacer que se admita, además de la igualdad del Padre y el Hijo, la improbable unión de tres y uno. La ortodoxia cristiana asume un Dios a la vez único y múltiple, uno por su esencia y tres por sus personas. Pero son más las razones que también invitan a pensar que el cristianismo medieval rebasa la definición de un estricto monoteísmo. ("Dios es único [*monos*, en griego] y no es único", escribe Tertuliano). Teológicamente, no hay más que un solo Creador y señor del universo, y los clérigos reiteran que es el poder divino el que actúa a través de los santos; pero es lícito preguntarse si las prácticas sociales asociadas al culto de los santos y de la Virgen no dan testimonio de una especie de deriva politeísta. En todo caso, la desmultiplicación de las figuras santas es vigorosa (ya que cada una de ellas incluso podía fragmentarse, en virtud de la competencia entre sus diferentes santuarios). Se inserta en una geografía sagrada diversificada y jerarquizada, de tal suerte que por lo menos debemos considerar al cristianismo medieval como un monoteísmo complejo y de tendencia difrangente.

El punto focal de todas las tensiones mencionadas aquí es la Encarnación. El acto fundador de Cristo, Dios hecho hombre y Eterno sometiéndose a la muerte, trastorna, en un proceso de separación/articulación, el orden de los niveles de la realidad. Gracias al pensamiento de la Encarnación, que poco a poco construye y asume el episodio inaugural del cristianismo, se difunde una gama de parejas de nociones trabadas paradójicamente: divino/humano, espiritual/carnal, celestial/terrenal, natural/sobrenatural, eternidad/cronología, ausencia de dimensión espacial/localización, padre/hijo, padre/hermano, jerarquía/igualdad, gloria/humildad, descenso/ascenso... Incluso las contradicciones constitutivas del arte medieval, que conjuga ornamentación y naturalismo, arte de la planitud y búsqueda del volumen, hacen eco de la dualidad que plantea la Encarnación entre lo humano y lo divino, lo terrenal y lo celestial.

El rigor ambivalente del sistema eclesial

¿Pero cuál es el efecto que producen todas estas figuras? En primer lugar, es posible ver, en esta oposición-conciliación de los contrarios, la fuente de una innegable plasticidad, la cual hace que el sistema cristiano pueda reali-

zar adaptaciones y negociaciones en función de necesidades sociales cambiantes. Que el cristianismo feudal sea un monoteísmo complejo, el cual integra ciertos aspectos generalmente asociados con el politeísmo, como la diversidad de la esfera divina (un Dios trinitario asociado con la Madre celestial y cuya potencia activa se transmite por medio de muchos santos), la ampliación de la encarnación espacial de lo sagrado o inclusive la iconicidad, le confiere una capacidad de incorporación de las tradiciones paganas que evidentemente facilita la labor evangelizadora. Esto se ve claramente en el Nuevo Mundo: ¿se hubiera podido imponer del mismo modo el cristianismo feudal si éste no hubiera admitido el culto a los santos y el recurso generalizado a las imágenes? Sin embargo, cuidémonos de alabar la flexibilidad o el arte del compromiso de la institución eclesial, cuyo reforzamiento por el contrario tiene como resultado la formación de una "sociedad de persecución" que extiende su influencia normativa y acentúa su lógica de represión y exclusión. En cuanto a los indígenas americanos, es dudoso que éstos pudieran haber percibido el gusto de los europeos por la conciliación. Aun cuando los clérigos se esforzaron en apartar las formas más brutales de aniquilamiento de las poblaciones casi no dudaron, salvo ciertas excepciones, de la necesidad de destruir templos, estatuas, libros o cualquier otro indicio de la cultura pagana.

Antes que alabar la flexibilidad o la tolerancia del sistema medieval, convendría mejor identificar los efectos de su opción generalizada en favor de la articulación de los contrarios. Ya sea que se considere la Trinidad, la Encarnación, la concepción de la persona humana o las relaciones de ésta con lo divino, operan sin cesar equilibrios inestables. La Iglesia-institución debe enfrentar numerosos cuestionamientos que la colocan con frecuencia entre los fuegos cruzados de posiciones diametralmente opuestas. Eso obliga a un esfuerzo permanente de conjunción de los contrarios, que generalmente se orienta hacia la búsqueda de una solución mediana (en el sentido de una mediación, más que de una combinación). Así sucede cuando Agustín combate a la vez a los pelagianos y a los maniqueos, o cuando la Iglesia de los siglos XI y XII rechaza al mismo tiempo la asociación de lo espiritual y lo temporal, herencia del modelo carolingio, y el desprecio radical del mundo carnal que fomentan los disidentes. Sin embargo, su postura no es neutra ni representa un término medio, sino más bien la búsqueda de una conjunción que asume cada polo en su más viva intensidad y crea entre ambos la más fuerte tensión posible. Es por ello que, aun cuando el cristianismo medieval descansa en la estricta codificación de una ortodoxia definida por

el clero y que relega al ámbito de la herejía a todos sus adversarios, la conjunción de los contrarios que se ubica en el fundamento de la doctrina abre la posibilidad de un debate interno y de una amplia diversidad de opiniones. La cristiandad medieval aparece así como un marco intangible, rigurosamente definido por la Iglesia, pero en cuyo seno el juego de sus tensiones constitutivas abre un espacio donde siempre coexisten diversas posiciones posibles.

En consecuencia podríamos caracterizar el sistema eclesial medieval por su *rigor ambivalente* (expresión que designa su capacidad para articular los contrarios y al mismo tiempo subraya que esta ambivalencia no es en absoluto la marca de una falta de coherencia y que no sería posible asociarla con ningún tipo de tolerancia). Este rigor ambivalente es susceptible de provocar, en el seno de un sistema que sin embargo la institución eclesial domina totalmente, la creatividad intelectual de la que son testimonio el auge del pensamiento escolástico y la intensidad de sus discusiones, o también la extrema inventiva de las imágenes medievales. Es el mismo principio que obliga a sostener desafíos permanentes y a elaborar estructuras de razonamiento cada vez más sofisticadas para pensar lo impensable, para sostener paradojas insostenibles y para dar la forma más racional posible a la elucidación del misterio divino, que según los escolásticos mismos es imposible establecer racionalmente. ¿Podrían incluirse las ecuaciones trinitarias y las paradojas de la Encarnación entre las fuentes secretas de la dinámica occidental?

Quizá lo más importante es señalar que las tensiones aquí examinadas no pueden ser estables. Abren la posibilidad a dosificaciones variables, que pueden reformularse sin cesar. Lejos de reforzar la idea de una Edad Media inmóvil, forman parte de su dinámica (es decir, de su capacidad para transformarse radicalmente, sin por ello salir de su lógica fundamental). Así, en el seno de una temporalidad basada en la reiteración y la fuerza de la tradición, surge un tiempo nuevo que se deja medir, que es menos hostil a la novedad y que se preocupa más por su irreversibilidad. De igual modo, la constitución de una geografía sagrada de los lugares de culto y la reorganización general del espacio social crean a la vez un arraigo local fuerte y una dinámica unificadora que configura progresivamente espacios más amplios y permite la acentuación de la movilidad y los intercambios. Desbordando las fronteras de la muerte, este proceso de estructuración espacial da origen a una auténtica geografía del más allá, que se funda en la disociación creciente del mundo terrenal y el más allá, y en la división funcional de los

lugares del otro mundo. Tratándose de lo carnal y lo espiritual, se pasa de una situación donde las referencias dualistas pesan tanto cuanto es posible, en los límites que les asigna la ortodoxia, a la afirmación cada vez más activa de la superación del dualismo. Confirmada por el reforzamiento de la lógica de la Encarnación, la espiritualización de lo carnal va ganando terreno y permite asumir cada vez más el mundo terrenal, mediante su espiritualización.

Es sobre esta base que habría que repensar los fenómenos que tradicionalmente se describen como "humanismo cristiano", "naturalismo figurativo", "desarrollo del pensamiento profano" o "laicización", pues todas estas transformaciones no se realizan *contra* la Iglesia, sino bajo su dominación (y la afirmación de los laicos no es más que una participación más activa y una mejor integración de éstos en los marcos eclesiales, concebidos y controlados por los clérigos). Estas tendencias, por lo tanto, son producto de la dinámica misma del cristianismo medieval, gracias a su capacidad siempre creciente para asumir las realidades carnales haciéndolas espirituales. En todos los casos, es posible identificar una dinámica de clarificación/articulación, la cual parece sostener y acompañar al crecimiento feudal, y de la cual los principios constructivos del arte gótico pueden considerarse como una de sus materializaciones formales. Ya después del siglo XIII, sigue funcionando la misma lógica, pero la articulación de los contrarios no puede mantenerse sino a costa de una complejidad y una tensión crecientes. Todavía se está lejos de una crisis general, pero la dinámica misma del sistema feudal empieza entonces a manifestar tendencias a la disyunción y a acumular dificultades sin resolver.

Regresando de nuevo a las riberas americanas, un ejemplo notable del rigor ambivalente del cristianismo medieval es el debate que suscita la Conquista. Se plantean en efecto opiniones sumamente diversas sobre la pertenencia o no de los indígenas al género humano y, en la primera de estas hipótesis (que adopta el papa Pablo III en 1537), sobre el origen de esta rama hasta entonces desconocida de la humanidad, o también sobre la legitimidad de la guerra de conquista. A este respecto —y por no mencionar a otros autores como Rubios Palacios o Vittoria—, las posturas de Bartolomé de Las Casas y de Juan Ginés de Sepúlveda, expuestas durante la controversia de Valladolid (1550-1551), son indudablemente las más antinómicas. Sin embargo, ambas se enfrentan en el campo del debate interno de la ideología cristiana, puesto que los dos oponentes —a ninguno de los cuales se le tacha de heterodoxo— son cada quien a su modo personajes respetados e

integrados en la institución. No obstante, sus opiniones no dejan de ser opuestas. Para Sepúlveda, y para muchos otros como él, la guerra de conquista es legítima porque los indios son bárbaros, es decir, seres humanos que se encuentran al borde de la bestialidad, y porque es justo, para impedirles sacrificar inocentes, someterlos por la fuerza a la razón superior de los cristianos. Para Las Casas, los indios son capaces de gobernarse por sí mismos en forma racional, de tal suerte que todo lo que los españoles han hecho desde el inicio de la Conquista no es más que robo, tiranía y acciones ilegítimas contrarias a la fe; los indios, por lo tanto, tienen derecho a realizar una guerra justa contra los cristianos para obtener la restitución de sus bienes y de sus Estados.

Por más enfrentadas que estén, estas posiciones poseen más fundamentos comunes de lo que podría suponerse. Como lo ha sugerido Nestor Capdevila, éstas se inscriben en el espacio de discusión característico de la "lógica equívoca" del cristianismo y poseen "una unidad ideológica en su oposición". Así, aunque Sepúlveda compara a los indios, para efectos de la polémica, con bestias, no niega, en todo rigor, la pertenencia de éstos a la especie humana. Además, reconoce que la idea de Aristóteles, según la cual ciertas personas están destinadas por naturaleza a la servidumbre, choca con los principios cristianos, y no recurre a ella para justificar los excesos de la encomienda o la esclavitud de los indios, sino solamente su integración al orden cristiano. En cuanto a Las Casas, quien comparte las categorías aristotélicas aceptadas en la cristiandad, admite, siguiendo a Tomás de Aquino, que las diferencias de aptitudes justifican una jerarquía de mando, y modera la idea de una igualdad entre todos los hombres clasificando a los diferentes grupos humanos según su grado de civilización. Es por ello que el aspecto decisivo de su argumentación consiste en demostrar, mediante su monumental *Apologética historia sumaria*, que los indios no son bárbaros y que han alcanzado niveles de organización y de cultura iguales, incluso superiores, a los de las civilizaciones antiguas del Mediterráneo y, en ciertos aspectos, de la cristiandad misma. Además, aunque condena la esclavitud de los indios (y tardíamente de los negros), en razón de las formas en que se instituyó, estima que es legítimo hacer esclavos en una guerra justa. Por lo tanto, no es posible oponer el aristotelismo no igualitario de un Sepúlveda y el igualitarismo cristiano de un Las Casas. Y más bien hay que reconocer que la conjunción de jerarquía e igualdad es una de las tensiones constitutivas del rigor ambivalente del sistema cristiano. Su consecuencia es la intensidad de los debates, y la pluralidad de posiciones deriva de las variaciones

de equilibrio en el seno de estas tensiones: si bien Las Casas subraya más la igualdad, nunca niega el principio jerárquico; y aunque Sepúlveda insiste en la jerarquía, nunca abandona la regla igualitaria.

La expansión de Occidente (referencias teóricas)

Ahora, conviene volver a la pregunta inicial: ¿por qué y cómo pudo emprender Europa la conquista del mundo, y en primer lugar de las Indias occidentales? No surge —como ya dije— de un tiempo que repentinamente se haya vuelto moderno ni de un Renacimiento que mágicamente hubiera puesto fin a un sistema feudal congelado en su inmovilidad ancestral y que la "crisis" de los siglos XIV y XV hubiera liquidado para dar paso al reinado del capitalismo comercial y del Estado moderno. Por el contrario, el Renacimiento es la marca de una Edad Media que continúa, y la modernidad de los Tiempos Modernos hay que "ponerla en el cuarto de los trebejos" (Jacques Le Goff). En consecuencia, la expansión de Europa en el siglo XVI no debe analizarse tanto en relación con los colores melancólicos del otoño de la Edad Media o con los esplendores del humanismo renaciente, sino en la lógica de un largo feudalismo, cuyo núcleo es el auge que adquiere fuerza en los siglos XI y XII.

En las páginas anteriores, concedimos un papel fundamental al cristianismo en aras de la comprensión de la dinámica expansiva de Occidente. Ahora bien, una dimensión central de la obra de Max Weber consiste en que busca comprender la originalidad de Occidente (la cual puede considerarse, al menos de manera implícita, la clave de su "superioridad" histórica). En el núcleo de esta especificidad, Max Weber sitúa el nacimiento del capitalismo, que relaciona con la teología calvinista de la predestinación, sin duda no para hacer de ésta la causa de aquél, sino para establecer entre ambos afinidades e identificar lo que en el protestantismo interviene como factor favorable, en ciertas condiciones, para el avance del espíritu capitalista. Además, Max Weber suele oponer la afirmación de la familia nuclear de Occidente, que resulta propicia para el desarrollo del capitalismo, al peso de los grupos de parentesco extendido de Oriente, que supuestamente lo obstaculizan. Y atribuye esta particularidad de Europa a las "religiones éticas" (primordialmente el cristianismo "y sobre todo la secta ética y ascética del protestantismo"), que tienen el mérito de "romper las cadenas del grupo de parentesco" y de instaurar "una comunidad superior de fe y

un modo de vida ético común, en contraposición a la comunidad consanguínea".

Esta tesis ha sido objeto de una fuerte crítica por parte de Jack Goody, quien por el contrario engloba en un solo conjunto las estructuras de parentesco europeas y asiáticas, las cuales poseen rasgos comunes determinantes (en contraste con las africanas). De manera más amplia, llama la atención sobre los riesgos de las presuposiciones que recalcan demasiado "la unicidad de Occidente", las cuales acentúan artificialmente las diferencias, sobre todo con Oriente, y "vuelven primitivas a las civilizaciones" que no son europeas. Eric Wolf propone un esfuerzo similar aunque aún más amplio: con la intención de asociar a Europa con el resto del mundo en un destino común, engloba a todas las grandes civilizaciones que se observan en la superficie del mundo hacia 1400 —y hasta el siglo XVIII— en un mismo concepto (el modo de producción tributario), argumentando que si bien presentan infinitas variantes, el núcleo de las relaciones productivas obliga a identificar en ellas una similitud fundamental. Aunque más adelante diremos por qué esta última argumentación no es convincente, parece razonable dar crédito a las críticas que ponen en guardia contra los riesgos de una esencialización de la diferencia entre Occidente y el resto del mundo.

Debe recordarse otro aspecto de la obra de Max Weber. Contra las tesis de que la modernidad no puede surgir más que de una laicización del pensamiento, él subraya lo que, en la religión, favorece las conductas racionales, y se muestra "sensible a las potencialidades racionalizadoras de las religiones de la trascendencia" (Phillipe Raynaud). Sobre tales bases, resulta fácil atribuir al cristianismo un papel considerable en la formación de la racionalidad occidental y en la expansión europea. ¿Max Weber no ve en la novedad radical de la temporalidad cristiana una de las claves de la experiencia única de Occidente y de su destino hegemónico? En cuanto al análisis que realizara metódicamente Marcel Gauchet, éste sitúa en el núcleo de la dinámica occidental un fenómeno que ubica precisamente durante la Edad Media: la "liberación de la dinámica original de la trascendencia" (entendamos por esto la lógica que separa lo humano de lo divino, la naturaleza de lo sobrenatural, lo visible de lo invisible). Ahora bien, es precisamente al trabar estos órdenes de la realidad que la Encarnación señala su distancia irremediable. Y mientras que las religiones anteriores se proponían gobernar el mundo terrenal, la centralidad del más allá que caracteriza al cristianismo, pese a los efectos contrarios que induce la institucionalización de

la Iglesia, tiende a liberar parcialmente al mundo del peso de la religión y a preparar la aceptación y el amor de las cosas terrenales. Así, a medida que el cristianismo asume la dinámica de la trascendencia —a medida, si se quiere, que Dios se retira del mundo—, amplía la posibilidad de una objetivación y un conocimiento racional de lo real. Finalmente, la dinámica de la trascendencia produce una ruptura entre el ser y el deber-ser, la cual permite oponerse al mundo, para enfrentarlo y transformarlo. Para Marcel Gauchet, el cristianismo sería así "la religión del fin de la religión", y la modernidad no resultaría de su debilitamiento sino de la radicalización de sus potencialidades.

Pese a la proximidad de algunas de las cuestiones formuladas, no pretendemos seguir aquí el filón weberiano. Ciertamente, no sería imposible retomar algunos aspectos de esos análisis, aunque habría que integrarlos en una perspectiva diferente. Así, un autor como Michael Mann, quien no reivindica una filiación weberiana, atribuye al cristianismo un papel decisivo en la comprensión de la dinámica occidental, y subraya particularmente sus virtudes pacificadoras y su capacidad para conferir a la cristiandad una fuerte unidad y una extraordinaria cohesión social, diferente de la "pacificación coercitiva" establecida en la mayor parte de las demás sociedades. Con todo, la perspectiva que aquí se adopta no es la de una historia (incluso política) de las religiones, y quisiera evitar en la medida de lo posible tomar como eje del análisis *el* cristianismo, en cuanto hecho religioso dotado de una esencia intemporal que se revela más o menos de acuerdo con las circunstancias históricas. Aquí no se trata más que de una forma particular de cristianismo que se desarrolla en el espacio occidental, con todas sus evoluciones específicas y en contraste sobre todo con Bizancio, donde estas transformaciones no se producen, donde perdura la imbricación de la Iglesia y el Imperio, y donde la sumisión a la tradición bloquea toda dinámica teológica.

En este sentido, la especificidad de la evolución occidental, aunque se inserta en un proceso milenario, puede considerarse como producto de dos rupturas decisivas. En primer lugar, en la época de Agustín, se da la refundación de un cristianismo que se ordena en torno a una institución eclesial desde entonces bien estructurada (lo que supone la necesidad de rehabilitar parcialmente ciertos aspectos de las actividades terrenales, comenzando por el matrimonio, aunque se desvaloriza al hombre, aplastado por el peso del pecado e incapaz de alcanzar la salvación sin la mediación eclesial). Luego, en los siglos XI y XII, cuando se consuma la separación con Bizancio y queda

rota definitivamente la asociación gemela de la Iglesia y el Imperio, la cristiandad latina se afirma como un conjunto continental dotado de fuerte cohesión, bajo la dirección de una institución sacerdotal centralizada y vigorosamente sacralizada (lo cual va acompañado de una serie de inversiones de las concepciones iniciales, comenzando por la doctrina eucarística, el cuidado de los difuntos o la sacramentalización del matrimonio). En estas condiciones, aún sería insuficiente reemplazar *al* cristianismo, como objeto del análisis, por las especificidades del cristianismo occidental. En efecto, si la noción de religión no es pertinente en la Edad Media, sería mejor hablar de la cristiandad como modelo social ordenado por la institución eclesial, cuanto más cuanto que el factor dinámico que hemos advertido es menos un hecho religioso aislable como tal que la *Iglesia* misma, en su doble acepción de cuerpo social formado por la comunidad de los fieles y de institución dominante del feudalismo. Después de todo, habría que adoptar una perspectiva más inclusiva y considerar el conjunto del sistema feudal, en el seno del cual la Iglesia desempeña un papel decisivo.

Así, nos alejamos de una historia de las religiones y de la insistencia weberiana en los factores llamados religiosos. Por lo tanto, es más bien en la óptica de una reflexión sobre la lógica general del feudalismo que plantearé las dos proposiciones siguientes:

- Lejos de las ideas convencionales de estancamiento e inmovilismo, la sociedad feudal genera un crecimiento demográfico y productivo de una amplitud excepcional, el cual no es más que una de las expresiones de su carácter dinámico. En sentido más amplio, *es en la dinámica misma del sistema feudal donde habría que buscar las razones de la formación del capitalismo*. Es cierto que el sistema feudal tiene que disolverse finalmente para dar lugar a una lógica capitalista que le es radicalmente contraria. Pero los elementos que conducen a la afirmación del capitalismo se desarrollan en su seno mismo, no en su contra, sino como efecto de su propia dinámica. Si bien *el capitalismo realiza plenamente la dominación del planeta por Occidente a partir del siglo XIX, es en la existencia del sistema feudal en donde debe situarse la excepción histórica de la cual surge la primera dinámica de Europa y los inicios de su empresa de conquista del mundo*. Por último, el análisis debería poner en evidencia, en comparación con otros sistemas históricos, la conjunción de un factor dinámico y de un principio de economía que operan en la organización de la sociedad feudal.

- En el seno de la dinámica feudal, *puede atribuirse un papel determinante no tanto al cristianismo como hecho religioso, sino más bien al sistema eclesial que se coextiende con la sociedad*. Al ser a la vez columna vertebral y envoltorio, y para decirlo todo, forma misma del sistema feudal, la Iglesia es su principal fuerza motriz. *Es probable que sea en su rigor ambivalente, que produce una serie de articulaciones de contrarios, donde haya que ubicar la fuente de su capacidad dinámica.* Allí también, es posible evidenciar, por medio de comparaciones, la conjunción de un factor dinámico y de un principio de economía, que operan en el sistema eclesial occidental.

SISTEMA FEUDAL *VERSUS* LÓGICA IMPERIAL

Precisemos la primera proposición. Numerosos fenómenos, como el crecimiento comercial y urbano, cuyo desarrollo se considera generalmente que opera *contra* el feudalismo, son por el contrario compatibles con éste, e incluso son fruto de su misma dinámica. Según la visión tradicional, desde el siglo XII, los intercambios, las ciudades y la clase burguesa se afirman progresivamente y poseen ya, aunque aún en grado modesto, a manera de germen, las mismas características que se observan en el capitalismo cuando triunfa en el siglo XIX, por no mencionar el hecho de que éste poseería, desde el siglo XVI, una esfera de actividades propia, limitada aunque ya autónoma. Sin embargo, resulta tan indispensable como difícil desligarse de los efectos de la teleología y renunciar a una visión lineal de los procesos históricos, según la cual los elementos constitutivos del capitalismo se limitarían a crecer cuantitativamente desde el siglo XII hasta el siglo XIX. Habría que admitir más bien que estos elementos que, tras una serie de transformaciones cualitativas, contribuyen a un reordenamiento completo de la lógica social y a la destrucción del sistema feudal se desarrollaron al principio conforme a la lógica de éste. Aun cuando tienen que ver con los negocios o con la burguesía, durante mucho tiempo no son, para retomar a Eric Hobsbawm, más que "los condimentos de un plato esencialmente medieval o feudal". Pese a su visibilidad (que acentúa la historiografía por razones ideológicas), tales elementos se mantienen en una posición subalterna y poseen características y significaciones muy diferentes de las que adquirirán desde finales del siglo XVIII, una vez que la lógica de la mercancía se convierte en el principio rector de la organización social. El desarrollo de los intercambios durante la (larga) Edad Media no supone la existencia del

mercado; y las élites urbanas todavía no están compuestas más que por "hombres de negocios feudales", muy diferentes de los burgueses modernos. Si bien el capitalismo suplanta finalmente al feudalismo, las fuerzas que le permiten constituirse, una vez reconfiguradas y transformadas cualitativamente, se desarrollaron durante largos siglos no contra el sistema feudal, sino de acuerdo con la propia dinámica de éste.

Los intercambios comerciales no definen al capitalismo, como tampoco la autarquía al feudalismo. En casi todas las sociedades existen intercambios, y de dimensiones relativamente importantes en las principales civilizaciones de la historia humana (Fernand Braudel). Por lo tanto, la cuestión consiste en comprender por qué, a diferencia de Occidente, las demás sociedades no evolucionaron por sí mismas hacia el capitalismo (una vez establecida la dominación europea, esta posibilidad desaparece, pero la cuestión sigue siendo válida para los periodos anteriores; en cuanto a Japón, que podría ser la excepción, es también la única sociedad no occidental a la que al parecer puede atribuírsele, sin abusar demasiado del término, una etapa de carácter feudal). Immanuel Wallerstein ha enfrentado esta cuestión, al preguntarse en particular por qué fue Europa la que conquistó el mundo y no China, aun cuando ambas entidades alcanzaron, entre los siglos XIII y XV, niveles de desarrollo muy comparables y emprendieron simultáneamente una política de exploración marítima. Entre los diferentes elementos de respuesta, el principal, según él, se debe al hecho de que China formaba entonces un "imperio-mundo", en el cual los costos de mantenimiento de la burocracia y, en forma más general, los esfuerzos por mantener la autoridad central eran exorbitantes y se cumplían en detrimento del espíritu de innovación. Por el contrario, Europa occidental se constituyó poco a poco como una "economía-mundo", es decir, como un conjunto cuya unidad estaba asegurada por lazos económicos y no por la integración en un conjunto político unificado y centralizado (y añade que, antes de constituirse como una economía-mundo, Europa occidental era una "civilización" que poseía una unidad fundada en la cultura y la religión). Ahora bien, según Immanuel Wallerstein, el capitalismo sólo es posible en el marco de una economía-mundo, que evita el costo y las rigideces conservadoras del sistema imperial. Fernand Braudel adopta posiciones próximas al señalar que en China el Imperio limita el auge de los mercaderes cada vez que éste alcanza un nivel de desarrollo demasiado importante, mientras que el capitalismo "exige cierta tranquilidad del orden social, así como cierta neutralidad o debilidad, o complacencia del Estado".

Con base en estas ideas, aunque modificando ciertos elementos, sería posible oponer la lógica imperial y la dinámica feudal. Más allá de la diversidad de sus formas históricas, la lógica imperial se caracteriza por el hecho de que orienta una parte considerable de las fuerzas sociales hacia el solo fin de la conservación de una unidad política. Concebido como un gobierno sin límites, el imperio se identifica idealmente con la totalidad del universo (o, por lo menos, del mundo civilizado, el único que merece tomarse en cuenta). La expansión territorial, a manera de conquista militar e imposición de una dominación política más o menos centralizada, es su primera manifestación. Pero ésta siempre sobrepasa las posibilidades materiales de unificación y control del imperio, de tal suerte que, por los gastos militares y administrativos cada vez mayores, agota sus fuerzas al tratar de mantener una unidad incierta y frágil. De manera paralela, una vez bloqueada su lógica de expansión, no le es posible salvar su ideal más que ignorando o al menos despreciando cada vez más el mundo exterior, al mismo tiempo que acentúa sus tendencias conservadoras. Esta caracterización, bastante somera, también abarca los sistemas tributarios del mundo indígena americano, donde las estructuras de dominación más desarrolladas adquieren una forma imperial, aunque de manera generalmente menos firme (en cambio, no concierne a los que se acostumbra llamar imperios portugués o castellano, que no lo son según la definición que se propone aquí, en primer lugar porque cada monarquía europea sabe que está en competencia con sus rivales cristianas). En suma, en los imperios, y en menor medida en los sistemas tributarios, el Estado suele ahogar e incluso aplastar a la sociedad.

La situación es totalmente diferente en el sistema feudal, donde el Estado no existe y donde a las monarquías les cuesta hasta esbozar los primeros lineamientos de éste. Y, sin embargo, pese a los viejos y gastados tópicos, de allí no resulta ninguna "anarquía feudal", sino solamente una gran cantidad de conflictos de limitada extensión, que no son los más sangrientos. El sistema señorial, que se instala en este contexto, demuestra ser un orden social temiblemente eficaz. Produce un encuadramiento tan estrecho de los dominados, que con razón se le ha llamado "encelulamiento", y la presión que permite ejercer sobre los productores puede medirse por el excepcional crecimiento de los siglos XI a XIII. Casi podríamos llegar a la conclusión de que el feudalismo se caracteriza, en ausencia de las estructuras del Estado, por una dominación social poderosa (pues se basa en vínculos estrechos entre dominantes y dominados y en la concentración en manos del señor del *dominium*, poder "total" que resulta de la fusión del control sobre las

tierras y sobre los hombres), pero equilibrada (las comunidades aldeanas se organizan y mejoran su situación) y extraordinariamente eficaz (de donde resulta el aumento demográfico y productivo).

Como ya dijimos, Eric Wolf ha propuesto englobar el feudalismo y las principales civilizaciones contemporáneas a éste en una misma noción: el modo de producción tributario, caracterizado por la oposición entre los productores y los jefes militares o políticos que imponen un tributo mediante el ejercicio del poder. Subraya así un aspecto común entre el modo de producción feudal y lo que se entiende generalmente como modo de producción tributario (característico, entre otras, de las sociedades mesoamericanas y andinas). Efectivamente, tanto en un caso como en otro, los productores (que no son esclavos) no están separados de los medios de producción: aun cuando no debe hablarse de propiedad plena de éstos, los emplean por lo menos parcialmente según sus costumbres comunitarias y organizan el trabajo productivo de manera muy independiente de los dominantes (la comunidad de los productores, presentes en ambos casos, desempeña un papel más determinante en el mundo mesoamericano, mientras que en Europa se combina con una organización que privilegia la explotación familiar). Sin embargo, existe una diferencia esencial que se debe al hecho de que, en un caso, el poder del Estado, que capta el tributo, es exterior a las unidades de producción, mientras que, en el otro, los dominantes se incorporan a esas unidades colectivas al grado de reivindicar no solamente la extracción del sobretrabajo, sino también un control directo del territorio y un poder de mando y de justicia sobre los hombres. Aun si éstos no intervienen directamente en la actividad productiva, influyen fuertemente en ella, río abajo (por los efectos de la complejidad de la renta y sus transformaciones) y aún más, río arriba (pues los dominantes —aristocracia e Iglesia— le dan forma al marco general en el cual se realiza la producción, incluso a la misma comunidad aldeana). La lógica de estas dos organizaciones resulta tan diferente que nos obliga a mantener una dualidad terminológica: en un caso, el crecimiento del sistema tributario conduce directamente a la afirmación de estructuras estatales cada vez más separadas de las comunidades productivas y que tienden hacia la forma imperial, mientras que el crecimiento feudal refuerza, al menos al principio, la inscripción localizada tanto de los dominados como de los dominantes. De esta comparación es posible concluir que el feudalismo se caracteriza: *a)* por la imposición de una forma de poder sobre los hombres totalmente imbricada con la relación de producción; *b)* por una conjunción notable entre una

fuerte dependencia que se ejerce localmente y una autoorganización de lo esencial del proceso productivo por parte de los productores mismos: la dominación feudal no se ejerce a través de la producción misma sino anterior y posteriormente a ésta. Así, se combinan, en el desarrollo de los siglos XI a XIII, la "presión cada vez mayor de los dominantes sobre las fuerzas productivas" y la vitalidad de las comunidades aldeanas, las cuales refuerzan, no sin sufrir una dominación "total", su conciencia colectiva y su cohesión práctica, se diversifican y sacan partido de las mejoras productivas. Esta conjunción de una fuerte dominación local y una autoorganización de los productores, que todavía no están separados de los medios de producción, es sin duda una de las paradojas más activas del sistema feudal.

Pero aún falta un elemento decisivo, pues el Occidente medieval no es un agregado de "células" señoriales. En primer lugar, no puede ignorarse la existencia de poderes supralocales, sobre todo monárquicos, aun cuando éstos constituyan organizaciones débiles o livianas. No obstante, empiezan a dar pruebas de una eficacia reforzada en ciertos ámbitos y a beneficiarse de un grupo de administradores mejor preparados. Aunque están lejos de hacer que funcione lo que podríamos llamar un Estado, por lo menos se esfuerzan en hacerlo, tanto en la práctica como mediante la constitución de un conjunto de teorías dedicadas a la celebración de los asuntos públicos y del poder soberano. En contraste con la ineficacia de la burocracia imperial china, paralizada por una identidad en el reclutamiento y en sus intereses con las aristocracias locales, Robert Moore ha propuesto que se vea, en "la constitución de una clase administrativa cuyos miembros identificaban sus intereses con los de sus amos y no con los de su familia", uno de los motores de la evolución específica de Europa. En este proceso, desempeñan un papel decisivo la formación que imparten las universidades, la transmisión concentrada de las herencias, en menoscabo de los hijos menores, y sobre todo —habría que añadir—, la concepción de la Iglesia como institución que hace prevalecer los vínculos de parentesco espiritual y desconoce al parentesco carnal. Efectivamente, al leer las observaciones de Robert Moore, no habría que olvidar que esta clase administrativa se compone esencialmente, durante mucho tiempo, de clérigos, y que el primer éxito que habría que reconocerle es el reforzamiento de la institución eclesial y de la centralización romana.

De hecho, Occidente es un cuerpo social unificado principalmente por la Iglesia. Es a ésta a la que el feudalismo debe, antes que nada, el hecho de no caracterizarse únicamente por la fuerza del arraigo local y el vínculo con la

tierra, sino por la articulación de este poderoso localismo con una amplia unidad que tiende al universalismo. Immanuel Wallerstein denominaba "civilización" a este tipo de cohesión, pero también podemos darle su nombre propio: cristiandad. El sistema eclesial aquí demuestra ser determinante, pues la instalación de la red parroquial es a la vez el fundamento indispensable para la afirmación del poder sacerdotal y uno de los engranajes principales del *encelulamiento* y de la *organización social fundada en el vínculo de los hombres con la tierra*. Uno de sus logros más excepcionales consistió en haber podido articular la doble dimensión del sistema feudal, a la vez ordenado en forma estrechamente local (y políticamente fragmentada, como suele decirse) y dotado de unidad continental. Esta dualidad ciertamente no hubiera sido posible sin la Iglesia, que no se conforma con asegurar la cohesión del cuerpo social cristiano y la unificación —al menos simbólica— de Occidente, sino que lo condena también a una pretensión universal que pronto se ejerció contra los musulmanes, con las cruzadas y la Reconquista, posteriormente con el sueño de conversión de los mongoles y finalmente con el deseo de conquistar lejanos territorios para extender la fe católica hasta los límites del universo.

Si bien es cierto que la cristiandad nunca realizó los ideales de paz de su doctrina, por lo menos formó una comunión espiritual con cuya vara pudo medir sus conflictos y divisiones. Y si teóricamente es un espacio dedicado al intercambio generalizado de la *caritas*, también tiene que hacer el inventario de sus egoísmos, no sin experimentar conjuntamente sus particularismos y su homogeneidad (de lo cual son buenos ejemplos los campos lingüístico, litúrgico y artístico). Sin embargo, una de las características más originales del feudalismo fue sin duda el haber podido conciliar un arraigo local tan fuerte con una lógica universal no menos poderosa. De allí resulta a la vez una notable cohesión interna, una acumulación de fuerzas materiales, un vigor creativo y una fuerza de expansión hacia el exterior. Así es posible vincular un primer factor dinámico y un primer principio de economía: el feudalismo crea una poderosa dinámica que conduce al crecimiento interno y a la expansión externa, pero sin los costos y los lastres que impondría una unificación imperial. *Una vez que al Imperio se le despoja de toda* realidad sustancial, es la Iglesia la que asegura la cohesión, de forma notablemente eficaz y a través de medios que podrían considerarse relativamente *económicos en términos de energías sociales*.

SISTEMA ECLESIAL *VERSUS* LÓGICA DE LOS PAGANISMOS

En relación con la segunda proposición y el papel del sistema eclesial, apenas se mencionó el aspecto principal: la conjunción de una organización fuertemente localizada y una unidad amplia que tiende al universalismo. Esto debería bastar para sugerir el vínculo casi indisoluble de las dos proposiciones aquí planteadas. Sin embargo, quisiera regresar aún a la cuestión del universalismo. A diferencia del judaísmo —religión del Dios único reservada paradójicamente para un solo pueblo— y del islam —que, aunque se extienda más allá del mundo árabe, introduce elementos que constituyen obstáculos como la prohibición de traducir el Corán—, el sistema eclesial occidental lleva al universalismo proselitista a su plena madurez. Esa idea ya la contiene el Evangelio (Marco 16, 15: "Id por el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación"). Durante la alta Edad Media, la obra de conversión de los pueblos avanza hacia el norte y el este, y gracias a la iniciativa de Bizancio inclusive hasta los horizontes rusos. Pero es solamente en los siglos XI a XIII que se afirma de modo decisivo la mentalidad misionera y el ideal de expansión de la cristiandad, en estrecha imbricación con el reforzamiento de la institución eclesial, la afirmación del poder pontificio y el ordenamiento de la sociedad cristiana como cuerpo homogéneo. A mediados del siglo XII, en el sitio mismo donde san Bernardo lanza el llamado a la segunda cruzada, el tímpano de Vézelay, extendiendo la órbita de la misión de los apóstoles hasta los pueblos legendarios de Asia y de África, ofrece la expresión acabada de ese ideal misionero cristiano, cuyo objetivo es "convertir a la totalidad de los pueblos de la tierra" (Dominique Iogna-Prat). ¿Qué hubiera sido la conquista de América sin esta ideología universalista? Además, la loca empresa de Colón no solamente estaba alimentada por el deseo de liberar a Jerusalén con el oro traído de las Indias, sino también de convertir al Gran Kan.

El universalismo cristiano produce, sin duda, figuras tan singulares como Bartolomé de Las Casas, quien denuncia la ilegitimidad de la conquista europea y es capaz de reconocer las virtudes civilizadoras de las sociedades indígenas más adelantadas. Casi siempre lo hace, innegablemente, con la vara de los valores cristianos que proyecta sobre el mundo indígena. Y hay que conceder cierta veracidad a la idea según la cual, en el esfuerzo de (re)conocimiento del otro, el *a priori* de la igualdad y el amor por el prójimo son más desfavorables aún que el *a priori* de la superioridad. Tzvetan Todorov

sugiere así que Las Casas ama a los indígenas, pero los desconoce (pues niega su diferencia), mientras que Cortés los conoce mejor, aunque está lejos de amarlos. Sin embargo, esta constatación tiene sus límites, y el propio Tzvetan Todorov tiene que reconocer que, en ciertos momentos, Las Casas llega a relativizar los valores occidentales y a comprender positivamente las realidades indígenas, hasta en sus diferencias respecto a su propia experiencia. Éste lleva al grado extremo el amor por el prójimo y esboza un reconocimiento de la cultura del otro, pero sin salirse del marco de una cristiandad que se considera universal y poseedora de valores superiores. Aun habría que citar las obras de Bernardino de Sahagún y de Diego Durán, donde la empresa de conocimiento del mundo indígena americano se realiza de manera más sistemática y profunda, aunque está sujeta a un fin más explícito de conversión total y de aniquilamiento del paganismo. Pese a ciertas manifestaciones ambiguas, el universalismo cristiano no lleva a un reconocimiento del otro. Como todo universalismo, es una universalización de valores particulares, y como ya sucede en la cristiandad de los siglos XI a XIII, la unificación mediante valores que se consideran universales se ve acompañada de una lógica de exclusión y de la institución de grupos a los que se debe excluir de la aplicación de los valores universales.

Por lo tanto, es indispensable asociar universalismo con intolerancia, sin lo cual la insistencia en el dinamismo inventivo de Occidente y en los éxitos de su racionalidad terminaría por parecerse extrañamente a la apologética de los misioneros o, por lo menos, a una autosatisfacción etnocéntrica. Marc Augé sugiere que los politeísmos siempre han perdido históricamente "en razón de su excepcional tolerancia". Piénsese en el Gran Kan, quien, a decir de Marco Polo, admite la existencia de cuatro dioses (Jesucristo, adorado por los cristianos, Moisés por los judíos, Mahoma por los musulmanes y Sogomomba-kan por los mongoles) y afirma: "Yo honro y respeto a los cuatro e invoco a cualquiera de ellos que en efecto reine en el cielo". Piénsese también en Moctezuma, quien abre las puertas de su capital a Cortés y sus hombres, los aloja en su suntuoso palacio, antes de que éstos, violando todas las reglas de la hospitalidad, empiecen a destruirlo todo, cegados al ver tanto oro y tantas riquezas. Apenas llegaron los españoles, Moctezuma también aceptó que las imágenes cristianas ocuparan un sitio junto a las de sus dioses, en la cúspide del Templo Mayor de Tenochtitlan, mientras que Cortés y sus hombres sólo esperaban la ocasión para destruir los "ídolos" de los paganos. Así, es posible considerar la *intolerancia* como una de las principales fuentes de la constante victoria histórica del Occidente cristiano sobre

los paganismos. Tal es el rigor ambivalente del universalismo, que no aumenta el interés por el otro —al grado de permitir en ocasiones un verdadero esfuerzo intelectual de reconocimiento de la alteridad—, sino para mejor dominarlo y destruirlo. Tal es la fuerza de una religión del amor que solamente promueve la redención y la ascensión radical de lo humano hasta lo divino si están acompañadas de la exclusión de esta parte considerable de la humanidad destinada a los castigos eternos del infierno. Tal es la dinámica doble y complementaria de la cristiandad y de la institución eclesial que la gobierna: excesivamente amante e integradora y, al mismo tiempo, excluyente e intolerante, es decir, finalmente, conquistadora y evangelizadora.

Ahora debemos retomar, con fines comparativos, los otros aspectos del rigor ambivalente del sistema eclesial. Ya hemos observado la conjunción de un tiempo que se repite y una visión histórica lineal y orientada. Sin este tiempo lineal que se esboza en la Edad Media bajo la forma de la historia santa y la escatología, probablemente sería imposible comprender la formación de la temporalidad plenamente histórica que se asumió en el siglo de las Luces, comenzando por la noción misma de historia que en un primer momento no parece ser más que una transposición profana de la Providencia. Sin embargo, admitamos también que la concepción medieval aún no tiene nada que ver con este tiempo, puesto que debe transigir con un régimen de repetición donde es difícil que la linealidad inscriba sus consecuencias en el devenir terrenal de los hombres. El contraste con los paganismos, sometidos a un tiempo que retorna o que no avanza sino en espiral, no puede ser por lo tanto absoluto, pero la diferencia no deja de ser menos notable. Examinemos la comparación entre las actitudes de Moctezuma y de Cortés que propone Tzvetan Todorov. Según él, en un mundo de la tradición, donde es imposible pensar un suceso que sea nuevo, Moctezuma y su corte no pueden interpretar la llegada de los españoles sino como una forma de retorno, como el cumplimiento de una profecía, es decir, como un suceso ya conocido, lo que explica la confusión inicial que hace que a Cortés y a sus hombres se los reciba como a enviados cuya llegada se esperaba desde hacía mucho tiempo. De allí procedería un desequilibrio en la capacidad de intercomunicación humana: mientras que el *tlatoani* mexica es incapaz de emitir los mensajes apropiados para un presente inédito, Cortés demuestra excepcionales cualidades de flexibilidad e improvisación, y reivindica un arte de la adaptación que permite actuar en situaciones imprevistas.

Sin embargo, habría que matizar este análisis, pues es probable que este contraste entre conquistadores e indígenas sea, al menos en parte, un

efecto de las intenciones con que se redactaron los textos de la época colonial (que por supuesto trataban de justificar la Conquista, en particular al inscribir la llegada de los cristianos en el horizonte de espera de las civilizaciones americanas). Además, el análisis de Todorov al parecer reproduce la oposición weberiana entre el "comportamiento tradicional", que se refiere al pasado y limita las posibilidades de innovación y adaptación, y "la acción racional relacionada con un fin", enteramente sujeta a la exigencia de eficacia en la consecución del objetivo definido. Ahora bien, los cristianos suelen tener actitudes muy cercanas a las de Moctezuma, empezando por Colón mismo, quien es incapaz de concebir una diferencia entre su experiencia y su proyecto, al grado —como ya vimos— de prohibir que sus compañeros afirmen que Cuba es una isla. ¿Cómo explicar entonces la diferencia tan evidente entre Colón y Cortés, ahora que ya descartamos la vieja oposición entre lo medieval y lo renacentista? Para empezar, podemos invocar una diferencia coyuntural. Colón se enfrenta a una situación completamente nueva; y, en este sentido, se encuentra en una posición comparable a la de Moctezuma. En cambio, Cortés se beneficia del cuarto de siglo de experiencia que el viaje del genovés había inaugurado; y si bien el descubrimiento del Imperio mexica obliga a enfrentarse a una realidad nueva, por lo menos se pudo preparar gracias al conocimiento que ya se había adquirido de las poblaciones indígenas. Cortés se halla en una posición eminentemente favorable para desarrollar su "sentido de la adaptación y de la improvisación", desde el momento en que tiene la iniciativa en un proyecto ofensivo que él mismo ha emprendido. Sabe bien adónde va (o por lo menos lo que quiere), mientras que Moctezuma, quien ignora incluso de dónde vienen sus visitantes, se encuentra a la defensiva y sometido al temible efecto de la sorpresa (de hecho, una vez que se desata la violencia conquistadora de los españoles, los mexicas no tardan mucho en darse cuenta de su error inicial). Pero probablemente hay más en todo esto, y la distancia que aquí simbolizan Colón y Cortés es también una expresión del rigor ambivalente de la cristiandad. En efecto, ésta llega a producir actitudes tan contrastantes como las que se le atribuye, por una parte, al descubridor de las islas y, por otra, al conquistador de Tenochtitlán. Las circunstancias sin duda contribuyen a ello, pero esta misma plasticidad de las respuestas no es posible más que en razón de las ambivalencias constitutivas del sistema occidental, en este caso de la dualidad entre un tiempo de la repetición que encierra la espera en la experiencia y un tiempo lineal que afloja un poco el dominio que ejerce el primero. El hecho de que exista, en el seno de un tiempo anti-

histórico, pero ya minado por la historia, una fuerza de desprendimiento potencial con respecto a la tradición, sin duda contribuye profundamente a la dinámica occidental.

Encontramos una ambivalencia comparable en lo que concierne a las relaciones entre la naturaleza y lo sobrenatural. En las sociedades marcadas por el politeísmo, el hombre se concibe como parte de un universo donde se confunden la naturaleza y lo sobrenatural. La naturaleza se reviste de una difusa sacralidad, como dan testimonio de ello, por ejemplo, el culto a los árboles en el paganismo germánico o la importancia, en el mundo mesoamericano, de los cerros, a la vez depósitos de agua, de semillas vegetales y de seres por venir, mundo de los muertos y morada de las divinidades de las que depende el buen desarrollo del ciclo agrario. Los hombres mismos son parte del mundo natural, lo que indica con toda claridad la concepción que se tiene de los nahuales (llamados *labs* entre los tzeltales), dobles animales pero también fenómenos atmosféricos como el relámpago o el viento, los cuales están presentes simultáneamente en la persona y en el mundo exterior. No obstante, es imposible oponer radicalmente estas concepciones a las del Occidente medieval, donde predomina una concepción simbólica de la naturaleza, considerada desde Agustín como un universo de signos, en el cual el hombre debe descifrar la expresión de la voluntad divina. La naturaleza es Dios; y cada lugar de la creación, siempre que se "lea" apropiadamente, es una oportunidad para alabar al Creador (así sucede en el caso de san Francisco y también de Petrarca quien, al llegar a la cima del monte Ventoux, rememora a Agustín). Por lo tanto, la naturaleza no se disocia de lo sobrenatural, sino que, por el contrario, se encuentra impregnada de éste. Con todo, lo que se instaura entre ambos, antes que una verdadera presencia conjunta, es una relación figural que liga el signo con la verdad significada. Por otro lado, si bien conviene reconocer que Dios está en todas partes, la Iglesia se empeña en concentrar lo sagrado en lugares específicos (principalmente en edificios), en "los *loci* (lugares de peregrinación, santuarios) o en los *loculi*, es decir, los relicarios donde se establece una relación privilegiada y activa entre los hombres y Dios" (Jean-Claude Schmitt). De ahí resulta una dinámica de relativa desintrincación de la naturaleza y lo sobrenatural, que libera para ésta un espacio de autonomía, aunque su posición no deja de ser inferior y de estar sujeta a la potencia divina.

El doble distanciamiento de la naturaleza y lo sobrenatural, así como del hombre y la naturaleza, suele considerarse como una de las condiciones del desarrollo de Occidente, bajo la forma del conocimiento racional

del mundo y su apropiación para transformarlo. Una actitud así ciertamente no se da en las sociedades politeístas o animistas, que, si bien se dedican en la práctica a transformar la naturaleza, incluso a mejorar las técnicas que sirven para dominarla, por lo general se abstienen de pensarlas como tales. En la Grecia antigua, la agricultura no es una acción que se ejerza sobre la naturaleza, con la intención de transformarla, sino una actitud virtuosa y piadosa: "Esta transformación, aun cuando fuera posible, constituiría una iniquidad. La labranza es una participación en un orden superior al hombre, a la vez natural y divino" (Jean-Pierre Vernant). Como en muchas de las sociedades llamadas primitivas, la labranza se considera un intercambio con los dioses y los muertos. Asimismo, en las culturas indígenas americanas, el hombre no cosecha lo que ha sembrado, sino lo que la divinidad le otorga, a cambio de las ofrendas y los sacrificios que se le ofrecieron (Nathan Wachtel). La cosecha no es, por lo tanto, efecto del "trabajo" realizado por el agricultor, sino de la relación que mantiene con los dioses. La actividad del hombre no es en sí misma productiva, sino únicamente como plegaria y como homenaje. Tampoco en este caso sería posible oponer diametralmente las concepciones medievales ambivalentes y las que acabamos de mencionar. Para empezar, en la Edad Media no deja de buscarse cómo asegurar la benevolencia de las potencias (sobre)naturales por todos los medios posibles, desde las diversas prácticas apotropaicas y rituales campesinos de fertilidad (que la Iglesia rechaza en gran parte como "supersticiones") hasta las procesiones y bendiciones eclesiásticas que imploran de Dios la regulación de las fuerzas útiles o nefastas para los cultivos. Pero, sobre todo, pese al proceso de rehabilitación de ciertas actividades de los *laboratores*, no existe en la Edad Media una noción que pueda compararse con el concepto moderno de trabajo. La actividad productiva sigue siendo indisociable de las consideraciones morales, comenzando por el hecho de que es una pena y un castigo por el pecado original. Sin embargo, es en este contexto que la concepción penitencial de la labor, a la vez devaluada y necesaria, humillante y ocasión de salvación, puede, junto con la percepción de una naturaleza en vías de desacralización y que Dios pone a disposición del hombre, favorecer la búsqueda de un mejoramiento de las capacidades productivas y predisponer a una relación con la naturaleza que reivindique su dominación y su transformación.

Las concepciones de la persona humana están ligadas parcialmente a las de la naturaleza. En los diferentes paganismos, "toda individualidad no es más que la reunión efímera de distintos principios con orígenes diversos",

de tal suerte que predomina el "carácter heterogéneo de la personalidad humana" (Marc Augé). Tal es el caso de la persona mesoamericana, en quien se combinan diferentes componentes anímicos, entre los cuales figura cierto número de nahuales (o *labs*) que varía según los individuos e incluso según las etapas de la vida. Por el contrario, en el sistema cristiano prevalece una unificación de la persona, concebida como la necesaria conjunción de un cuerpo y un alma, ambos singulares, pues las almas se van creando especialmente durante la concepción de cada ser, aunque todas igualmente a imagen y semejanza de Dios. Mientras que la concepción pagana de la persona, al plantear tras la muerte una desintegración de los componentes que forman al individuo, o por lo menos una visión impersonal de la inmortalidad, se asocia con una amplia indiferenciación del mundo de los muertos y con el débil interés por el otro mundo, la continuidad de la persona más allá de la muerte es indispensable en el sistema cristiano donde la preocupación por la salvación personal es aplastante. Pero incluso la importancia que adquieren las recompensas y los castigos del otro mundo en el sistema eclesial medieval es ambivalente. El más allá es, en primer lugar, la perspectiva última de un universo sometido a las dualidades morales del bien y del mal, del pecado y la virtud, y el fundamento de la posición dominante que la institución eclesial alcanza, pues sólo en sus manos se encuentran exclusivamente los medios de salvación. El más allá es, por lo tanto, el mundo ideal en cuyo nombre la Iglesia ordena el mundo terrenal, controla las conciencias y reforma las conductas. Al mismo tiempo, su creciente importancia indica una distancia irremediable entre el desorden del mundo y la absoluta Justicia de Dios. Es la muestra de que dicha justicia falta aquí abajo y no puede realizarse plenamente sino en el más allá. La insistencia en los castigos del infierno y la omnipresencia del mal, que se convierte en obsesiva durante los siglos XVI y XVII, es muestra de que el mundo rehúsa sujetarse a las normas instituidas por la Iglesia. En este sentido, la inversión en el más allá es a la vez un instrumento de poder que permite a la Iglesia gobernar a los hombres en el mundo terrenal en nombre del Altísimo y la marca de una lógica de la trascendencia por la cual lo divino tiende a retirarse del mundo.

Además, las concepciones paganas de la persona indican que prevalecen una relación recíproca con el mundo y un destino compartido con otros seres (como da testimonio de ello, en las concepciones de los antiguos nahuas, el ciclo de la reutilización de los componentes anímicos, tras la desintegración de cada configuración individual), mientras que, en las concep-

ciones cristianas, esta interacción con el ambiente y con el grupo se eclipsa en favor de un vínculo privilegiado entre el individuo y Dios. Aquí tocamos uno de los meollos principales del rigor ambivalente del sistema eclesial. En efecto, la articulación de lo espiritual y lo carnal permite escapar a la vez al rechazo radical del mundo y de las instituciones y a la aceptación pasiva de la realidad tal como es. Entre ambas posturas, la figura clave de la *espiritualización de lo carnal* da lugar a una serie de fenómenos contradictorios. Por una parte, permite asumir más ampliamente las realidades materiales, de lo cual un síntoma patente es la capacidad de observar la naturaleza y los cuerpos y de expresarlos plásticamente. Al mismo tiempo, el hecho de asumir el mundo se ve acompañado de una tendencia a superarlo, y ambas acciones pueden combinarse para hacer que surja una lógica de transformación de la realidad. Así, la superposición jerárquica del parentesco espiritual sobre el parentesco carnal parece tener como efecto la reducción del papel de las solidaridades familiares y de los grupos de parentesco, más firme dentro de la organización de las sociedades anteriores o concurrentes. El parentesco espiritual resulta ser una palanca poderosa que permite manipular las reglas que norman la reproducción social. La Iglesia medieval trastorna así el papel dominante que hasta entonces asumía el parentesco y, al mismo tiempo que favorece la instauración de reglas más favorables a la transmisión restringida de los patrimonios y del poder, emprende la transición hacia otros principios rectores (Anita Guerreau-Jalabert): lógica principalmente espacial, que combina fijación local y universalidad, antes de que la acentuación de lo universal y el debilitamiento del arraigo local conduzcan al reemplazo del dominio espacial del feudalismo por una lógica primordialmente temporal en el seno del capitalismo (lo que la Iglesia misma ha preparado al asumir un tiempo histórico que mina el tiempo de la repetición).

El Occidente y sus otros: una oposición disimétrica

Universalismo e intolerancia, tiempo lineal conjugado con el peso de la tradición, distanciamiento de la naturaleza y concepción del trabajo como penitencia, individuación y unificación de la persona a semejanza de Dios son algunas de las principales singularidades del sistema occidental cuando éste emprende la conquista del hemisferio americano. Sin embargo, hay que subrayar nuevamente que los principios de la modernidad aún están lejos

de haberse constituido plenamente. Si bien parece difícil pensar la liberación del horizonte de espera sin el ejercicio, durante muchos siglos, de la linealidad del tiempo cristiano, y si bien la escatología anuncia todas las esperanzas de un mundo mejor garantizado por la ineluctabilidad del progreso, la ruptura que tiene como resultado la concepción moderna de la historia no se produce antes de la segunda mitad del siglo XVIII. Asimismo, si la progresiva desintrincación de la naturaleza y lo sobrenatural, así como la separación jerárquica entre el hombre y el mundo natural, prefiguran la visión moderna del conocimiento racional y del dominio instrumental de la naturaleza, el Occidente medieval se halla lejos todavía de semejantes prácticas, aunque sólo sea porque ignora una concepción del trabajo desembarazada de todo imperativo moral y libre de toda transacción con las fuerzas sobrenaturales. Además, aunque puede alabarse el desarrollo escolástico de las técnicas de razonamiento y los procedimientos argumentativos, conviene mantener una distinción firme entre el racionalismo parcial, que se practica en la Edad Media como en muchas otras sociedades tradicionales, y el racionalismo moderno (el primero, "forma aplicada simplemente a la organización de sistemas parciales que se aíslan con exactitud", contiene en sí "la necesidad absoluta de chocar con un límite o con una barrera de irracionalidad", sin que ahí surja "el más mínimo problema metodológico para el sistema racional mismo, puesto que es un medio para alcanzar un objetivo no racional", mientras que el segundo "reivindica el hecho de haber descubierto el *principio* del vínculo entre todos los fenómenos" y "representa el método universal para el conocimiento del conjunto del ser"; Georg Lukàcs). Asimismo, si la igualdad formal que instituye la burguesía revolucionaria como regla constitucional tiene un antecedente en el sistema cristiano, que proclama la igualdad ante Dios y la fraternidad generalizada de todos los bautizados, estos valores asumen aquí un sentido totalmente diferente, puesto que se establecen solamente en el orden de lo espiritual y en éste se combinan con jerarquías terrenales instituidas como tales. Por último, la representación en perspectiva prefigura, con dos siglos de anticipación, la concepción de un espacio continuo y homogéneo, que es muy congruente con la afirmación del Mercado y el triunfo de la racionalidad capitalista. Y, sin embargo, debe considerarse antes que nada como resultado del proceso de espiritualización de lo carnal, que caracteriza la dinámica del feudalismo, y como expresión de la lógica que impulsa a la Iglesia feudal a hacerse cargo del mundo material, siempre y cuando el respeto de su propia dominación garantice su correcto desciframiento y permita verlo en una perspectiva espiritual.

En suma, el sistema eclesial medieval no se opone diametralmente a los paganismos que encuentra en su empresa expansionista (no es posible limitarse a oponer el tiempo lineal de uno con el tiempo cíclico de los otros, ni tampoco, por ejemplo, la familia estrecha y el monoteísmo de los occidentales con el parentesco extenso y el politeísmo de los otros). Se trata más bien de pensar su confrontación como una serie de oposiciones disimétricas (que podrían expresarse con la fórmula: + *vs.* +/–; mientras que una oposición diametral sería simplemente: + *vs.* –). De este modo, espero apartarme por lo menos en parte de los peligros de una esencialización y una exageración de la dualidad entre Europa y sus otros, no sin aclarar que existe cierto inconveniente en llevar demasiado lejos el esfuerzo inverso de aproximarlos: correríamos el riesgo entonces de no poder explicar la conquista europea del mundo más que en función de una constelación de factores accidentales y aleatorios. Es por ello que, al identificar oposiciones disimétricas y no diametrales, se pretende insistir en el rigor ambivalente del sistema eclesial, el cual, en su empresa expansionista, parece sacar provecho a la vez de los aspectos que lo asemejan a sus adversarios y de las diferencias que le permiten triunfar sobre ellos.

Así, sería demasiado tajante oponer una concepción cristiana de la enfermedad, que busca su causa en el pecado como falta interior, y una concepción pagana, que la atribuye a una fuerza exterior al individuo. El rigor ambivalente del sistema eclesial hace que siempre existan, en las épocas que aquí se consideran, dos explicaciones posibles: la falta que el enfermo cometió o la intervención externa del diablo (por no mencionar algún maleficio lanzado por un hechicero). Hay quien ha señalado "la ventaja" de la interpretación pagana, que le evita a la conciencia el peso de una culpabilidad que a veces deriva en delirios melancólicos de autoacusación (Marc Augé). Pero es posible llegar a una evaluación diferente si nos situamos en un plano más general, y sobre todo si se toman como referencia las principales civilizaciones indígenas americanas. Allí, la vara que permite medir conjuntamente la deuda con los dioses y el poder de los gobernantes es aplastante: es la inmensidad de las pirámides, recordatorio de una ávida exigencia sacrificial, indispensable para asegurar la perpetuación de un mundo que se considera frágil, al borde de la catástrofe. En comparación, la misa cristiana, acto real y socialmente determinante aunque sacrificio simbólico (pese a la doctrina de la presencia real), produce un aligeramiento tendencial de la deuda humana, que se resuelve principalmente bajo la forma del pecado. Es imposible, sin duda, reducir éste a un sentimiento interior de cul-

pabilidad, pues se manifiesta también mediante numerosos actos de penitencia y por medio del flujo masivo de dones que convergen en la Iglesia. La figura del hombre pecador, sometido al juicio de Dios, es el punto donde se traban el poder material y el poder espiritual de la institución eclesial. El sacrificio del dios está lejos de aniquilar la deuda humana, que se paga entonces con el dominio de la Iglesia, el cual puede calificarse de absoluto, aunque no esté desprovisto de contradicciones ni de limitaciones. Sin embargo, es grande la diferencia con la economía sacrificial del mundo indígena americano: la *consumación* de los bienes sigue siendo limitada, pues aunque las riquezas convergen en la Iglesia, no se sustraen de su uso social (incluso la construcción de catedrales desmesuradas es una contribución al dinamismo de las economías urbanas). En cuanto a las energías penitenciales, éstas acaban a veces en mortificaciones, pero también se canalizan con frecuencia hacia actividades prácticas, desde la copia monástica de los manuscritos, considerada como una penitencia, hasta el trabajo manual de los cistercienses. Queda la parte de la deuda que cristaliza como sentimiento de culpabilidad. Éste es el sombrío espejo que Dios le tiende al individuo para invitarlo a tomar conciencia de sí y a purificarse en aras de la salvación. Pero el perdón que abre la puerta del cielo tiene un precio; se intercambia en la confesión por el reconocimiento del poder de la institución eclesial, por lo menos hasta el momento en que la doctrina de la predestinación pone fin a toda mediación clerical.

En resumen, es posible admitir la conjunción de un doble carácter dinámico y un doble principio de economía. En primer lugar, el sistema feudal impone una dominación local pesada y casi "total", pero equilibrada y extraordinariamente eficaz, mientras que su asociación con el sistema eclesial le confiere una amplia unidad espacial y una coherencia que le permite lanzarse a una dinámica expansiva, sin tener por ello que soportar los costos y contragolpes asociados con las formaciones imperiales. En segundo lugar, el sistema eclesial mismo posee un poderoso carácter dinámico, uno de cuyos muelles se ubica en las diversas figuras de su rigor ambivalente, que lo distingue radicalmente de los sistemas politeístas a los que, sin embargo, se parece en ciertos aspectos. Y si bien se caracteriza por la dominación de una institución temiblemente omnipresente, ésta se revela como una institución "económica", en el sentido de que no sustrae casi ninguno de los bienes que pueden servir a los hombres y, por el contrario, tiende a cristalizar las energías necesarias para producirlos. Finalmente, si Europa se lanza al asalto

del mundo desde el siglo XVI, no es porque hubiera inventado el capitalismo, sino más bien porque inventó el feudalismo. La conquista de América es resultado de la dinámica feudal, aunque, cuando aquélla se produce, el feudalismo ha agotado lo esencial de su dinámica. A partir de entonces, está a la defensiva, sin dejar por ello de imponer su lógica dominante. Pero aún no ha llegado el momento de una reconfiguración general del orden social, única que permitirá a los elementos cuyo crecimiento ha suscitado el feudalismo, en su seno mismo, adquirir un sentido nuevo. Es en estos términos que puede admitirse a la vez que el feudalismo (cuya cohesión y dinamismo en lo esencial se debe al sistema eclesial) constituye una fuente olvidada de la especificidad de Occidente y de su destino hegemónico, y que la Edad Media es nuestro antimundo, ese universo anterior a la modernidad, la mercancía y la racionalidad plena, cuya comprensión nos obliga a un esfuerzo inacabable para desprendernos de nuestras categorías y nuestras evidencias.

En el momento de dejar que el Occidente medieval termine en las riberas americanas, me gustaría conjurar un último peligro. A reserva de caer en la culpabilidad poscolonial, es poco frecuente en efecto que la evocación de las causas de la Conquista y, de manera más general, de la hegemonía de Occidente no escape a la celebración de éste o al menos al reconocimiento de una superioridad que no sería solamente *de facto* (Tzvetan Todorov no se libra de esta tendencia, puesto que asocia la dominación de Occidente con su capacidad superior para la comunicación humana y la comprensión del otro). Asimismo, es difícil no atribuir al rigor ambivalente del sistema eclesial el mérito de prefigurar ciertos valores del mundo moderno. Por ello, resulta muy útil recurrir al sólido escudo que Walter Benjamin alza contra semejantes peligros cuando enuncia esta infranqueable contradicción: "no existe ningún documento de cultura que no sea también documento de barbarie". Si (hasta nuestros días) todo acto de civilización puede medirse en función de las relaciones de dominación que presupone, los juicios de valor en materia de comparatismo tienen que suspenderse en favor de los equilibrios vacilantes de la ambivalencia. Los conquistadores y los misioneros llegan al Nuevo Mundo cargados de contradicciones a la vez creativas y destructivas. Su mundo es aquél donde se impone la obediencia a las normas heredadas y donde, sin embargo, se cuela la posibilidad de actuar sobre ellas; aquél donde la sumisión a las obligaciones comunitarias no impide la liberación interior del individuo; aquél donde el ritualismo de los gestos litúrgicos o casi mágicos corre paralelo a la formación de una im-

presionante casuística psicológica inducida por la lucha contra el pecado. A conquistadores y misioneros los anima por igual el vil incentivo del oro y la sublime búsqueda del paraíso terrenal, los cuales a veces se confunden. El universalismo cristiano del que son la expresión esboza por primera vez la unidad de la humanidad, aunque al mismo tiempo conlleva la más brutal negación del otro. En sus carabelas, viajan juntos el amor por el prójimo y una salvaje intolerancia, la esperanza de la razón y la amenaza de la barbarie.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía que se presenta a continuación es muy reducida. Se concentra en los trabajos más utilizados y en las obras a las que se puede acceder fácilmente. En éstos se podrán encontrar referencias bibliográficas más completas.

Selección de obras generales sobre la Edad Media

Para empezar, dos clásicos indispensables: Marc Bloch, *La sociedad feudal* (1939-1940), Akal, Madrid, 1986, y Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval* (1964), Paidós, Barcelona, 1999. Otras obras importantes sirvieron como guías para el presente libro: Alain Guerreau, *El feudalismo. Un horizonte teórico* (1980), Crítica, Barcelona, 1984, y *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXIe siècle?*, Seuil, París, 2001; así como Robert Fossier, *La Edad Media*, Barcelona, 1988, 3 vols., y *La sociedad medieval*, Barcelona, 1996. Dos instrumentos de trabajo muy útiles: Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003 (abreviatura: DROM), y Pierre Bonnassie, *Vocabulario básico de la historia medieval*, Crítica, Barcelona, 1983. También son útiles: Roberto S. López, *El nacimiento de Europa*, Labor, Barcelona-Madrid, 1965, y Perry Anderson, *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, Siglo XXI, México, 1979. Una introducción clara (pero parcial, pues ignora el papel de la Iglesia): Julio Valdeón, *El feudalismo*, Historia 16, Madrid, 1999. Para el marco cronológico: Jan Dhondt, *La alta Edad Media*, Siglo XXI, México, 1971, y Jacques Le Goff, *La baja Edad Media*, Siglo XXI, México, 1971. Hay que tomar en cuenta ahora la síntesis muy innovadora de Joseph Morsel, *L'aristocratie médiévale. La domination sociale en Occident (Ve-XVe siècle)*, París, A. Colin, 2004 (la cual ofrece una visión general de las evoluciones sociales durante el milenio medieval).

Referencias específicas para cada capítulo

Introducción

La construcción de la Edad Media por la Ilustración y la "doble fractura conceptual" que ésta provoca las analiza A. Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain, op. cit.*, y "Fief, féodalité, féodalisme. Enjeux sociaux et réflexion historienne", *Annales ESC*, 1990, 1, pp. 137-166. Sobre la valorización romántica de la Edad Media, véase Michael Löwy y Robert Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, París, 1992. De la amplísima bibliografía sobre la Conquista de América, sólo se menciona a Edmundo O'Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, FCE, México, 1958; Pierre Chaunu, *Conquista y explotación de los nuevos mundos (siglo XVI)*, Labor, Barcelona, 1984; Marianne Mahn-Lot, *La découverte de l'Amérique*, Flammarion, París, 1970; Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 1987; Juan Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento*, Alianza, Madrid, 1989; Bernard Vincent, *1492: "el año increíble"*, Crítica, Barcelona, 1992; Hernán Taboada, *La sombra del islam en la conquista de América*, México, UNAM-FCE, 2004.

Se menciona también a Pierre Vilar, *Or et monnaie dans l'histoire*, Gallimard, París, 1974; Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, FCE-Colegio de México, México, 1983, 2 vols.; Jacques Le Goff, "Pour un long Moyen Âge", en *L'imaginaire médiéval*, Gallimard, París, 1985, pp. 7-13; su prefacio a la edición francesa de Bartolomé Clavero, *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milán, 1992 (A. Michel, París, 1996); Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.

Primera Parte

Capítulo I (alta Edad Media)

Una visión renovada de la Antigüedad tardía, indispensable para acercarse a la alta Edad Media, se encuentra en la obra de Peter Brown, particularmente en *Genèse de l'Antiquité tardive*, Gallimard, París, 1983; *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago University Press,

Chicago, 1981, *Society and the Holy in Late Antiquity*, California University Press, Berkeley, 1982, o también en *La vie de saint Augustin*, Seuil, París, 1971.

Este capítulo se basa particularmente en los trabajos de Chris Wickham, "The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism", *Past and Present*, 103, 1984, pp. 3-36, y "La transición en Occidente", en *Transiciones en la antigüedad y feudalismo*, FIM, Madrid, 1998, pp. 83-90; así como en Pierre Bonnassie, *Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental*, Crítica, Barcelona, 1993; y Peter Brown, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Crítica, Barcelona, 1997. Una crítica de las teorías que plantean una continuidad entre el Bajo Imperio y el Imperio carolingio se encuentra en Chris Wickham, "The Fall of Rome Will Not Take Place", en Lester K. Little y Barbara H. Rosenwein (eds.), *Debating the Middle Ages. Issues and Readings*, Blackwell, Oxford, 1998, pp. 45-57.

Sobre el renacimiento carolingio: Michel Sot, "Renaissance et culture carolingiennes", en Michel Sot, Jean-Patrice Boudet y Anita Guerreau-Jalabert, *Histoire culturelle de la France, I. Le Moyen Âge*, Seuil, París, 1997; Pierre Riché, *Ecoles et enseignements dans le haut Moyen Âge*, Picard, París, 1989; Carol Heitz, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Sevpen, París, 1963, y *L'architecture religieuse carolingienne. Les formes et les fonctions*, Picard, París, 1980. Sobre la reforma litúrgica: Eric Palazzo, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge, des origines au XIIIe siècle*, Beauchesne, París, 1993.

Sobre Bizancio y el islam, véase las indicaciones bibliográficas de los artículos del DROM (Michel Balard, André Ducellier, Pierre Guichard) y de los libros ya citados de R. Fossier, *La Edad Media, op. cit.*, y P. Brown, *El primer milenio, op. cit.*; véase también Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le "césaropapisme" byzantin*, Gallimard, París, 1996, y Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, París, 1991.

Sobre la Reconquista y el mundo hispánico, véanse Adeline Rucquoi, *Historia medieval de la península ibérica*, y Paulino Iradiel, Salustiano Moreta, Esteban Sarasa, *Historia medieval de la España cristiana*, Cátedra, Madrid, 1995. Sobre el imperio en Occidente, Robert Folz, *L'idée d'empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, París, 1953, y Michel Parisse, "Imperio", DROM.

Capítulo II (señorío y dinámica feudal)

Sobre los supuestos terrores del cambio de milenio y el debate relativo a la "mutación" del año mil, véanse Georges Duby, *El año Mil*, Gedisa, Barcelona, 1996, así como Sylvain Gouguenheim, *Les fausses terreurs de l'an mil*, Picard, París, 1999; Dominique Barthélemy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu?*, Fayard, París, 1997, y *L'an mil en 2000, Médiévales*, 1999, p. 37. Una bella síntesis que va más allá de este tema es la de Robert I. Moore, *La primera revolución europea (siglos X-XIII)*, Crítica, Barcelona, 2001.

Los conceptos centrales utilizados en este capítulo los elaboró Alain Guerreau (*El feudalismo, op. cit.; L'avenir, op. cit.*, y "L'étude de l'économie médiévale. Genèse et problèmes actuels", en Jacques Le Goff y Guy Lobrichon (eds.), *Le Moyen Âge aujourd'hui. Trois regards contemporains sur le Moyen Âge: histoire, théologie, cinéma*, Léopard d'or, París, 1997, pp. 31-82), y Robert Fossier (*Enfance de l'Europe. XIè-XIIè siècles. Aspects économiques et sociaux*, París, PUF, 2 vols., 1982, y *Villages et villageois au Moyen Âge*, ed. Christian, París, 1995). Entre los estudios relativos a la sociedad feudal, podemos destacar, por su impacto historiográfico, la obra de Georges Duby, *La société aux XIè et XIIè siècles dans la région mâconnaise*, ed. EHESS, París, 1971; *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval*, Península, Madrid, 1973; *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea*, Siglo XXI, Madrid, 1979, y de Pierre Toubert, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium et la Sabine du IXè à la fin du XIIè siècle*, Ecole française de Rome, Roma, 1973 (traducción parcial en *Castillos, señores y campesinos en la Italia medieval*, Crítica, Barcelona, 1990). Para un balance crítico de las investigaciones que suscitó esta obra, véase Etienne Hubert, *L'"incastellamento" en Italie centrale. Pouvoir, territoire et peuplement dans la vallée du Turano au Moyen Âge*, Roma, Ecole française de Rome, 2002. Véanse también Reyna Pastor, *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Madrid, 1980, y José Ángel García de Cortázar, *La sociedad rural en la España medieval*, Madrid, 1988. Entre los trabajos más recientes, me refiero particularmente a Monique Bourin y Pascual Martínez Sopena (eds.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XIè-XIVè siècles). Réalités et représentations paysannes*, París, Presses de la Sorbonne, 2004, y a Julien Demade, *Ponction féodale et société rurale en Allemagne du Sud (XIè-XVIè siècle). Essai sur la fonction des transactions monétaires dans les économies non-capitalistes*, tesis de doctorado, Universidad de Es-

trasburgo II, 2004. Véase también Monique Bourin y Stéphane Boisselier (dirs.), *L'espace rural au Moyen Âge. Portugal, Espagne, France (XIIe-XIVe siècle)*, Rennes, PUR, 2002; Daniel Pichot, *Le village éclaté. Habitat et société dans les campagnes de l'Ouest au Moyen Âge*, PUR, Rennes, 2002, y Benoît Cursente (dir.), *Habitats et territoires du Sud*, CTHS, París, 2004.

Sobre la aristocracia, véase en primer lugar el libro citado de Joseph Morsel y también el de Georges Duby, *Guillermo el Mariscal*, Alianza, Madrid, 1985; Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI-XVe siècle*, PUF, París, 2 vols., 1996-2001, y Anita Guerreau-Jalabert, "La culture courtoise", en Michel Sot, Jean-Patrice Boudet y Anita Guerreau-Jalabert, *Histoire culturelle de la France. 1. Le Moyen Âge*, Seuil, París, 1997. Sobre la guerra y la lógica de la violencia feudal, véase Dominique Barthélemy, *Chevaliers et miracles. La violence et le sacré dans la société féodale*, París, 2004, y también Georges Duby, *El domingo de Bouvines*, Alianza, Madrid, 1988, y Philippe Contamine, *La guerra en la Edad Media*, Labor, Barcelona, 1984. Véanse también los artículos "Castillo" (J.-M. Pesez), "Caballería" (J. Flori), "Guerra y cruzada" (F. Cardini) en el DROM.

Sobre el vasallaje, véase sobre todo (además de los libros ya citados) Jacques Le Goff, "El ritual simbólico del vasallaje", en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval: 18 ensayos*, Taurus, Madrid, 1983. Me refiero también a Dominique Barthélemy, *L'ordre seigneurial, XIe-XIIe siècle*, Seuil, París, 1990; "Qu'est-ce que le servage en France au XIe siècle?", en *Revue Historique*, 187/2, 1992, pp. 235-284, y "La mutation de l'an 1100", *Journal des Savants*, janvier-juin 2005, pp. 3-28.

Sobre la comunidad campesina, Monique Bourin, *Villages médiévaux en Bas-Languedoc. Gènese d'une sociabilité (X^{e}-XIVe siècle)*, L'Harmattan, París, 2 vols., 1987, así como Monique Bourin y Robert Durand, *Vivre au village au Moyen Âge. Les solidarités paysannes du XIe au XIIIe siècle*, PUR, Rennes, 1984. Se menciona también a Edward P. Thompson, "La economía 'moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII", en *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1979, pp. 62-134.

Sobre las ciudades, el comercio y los mercaderes, puede encontrarse una amplia bibliografía en los artículos "Mercaderes" (P. Monnet) y "Ciudad" (J. Le Goff) del DROM. Además de las observaciones de J. Morsel, *L'aristocratie...*, dos introducciones: Jacques Le Goff, *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Oikos-Tau, Barcelona, 1991; Arsenio y Chiara Frugoni, *Storia di un giorno in una città medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1997, y, sobre algunos grupos urbanos específicos, Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la*

Edad Media, Gedisa, Barcelona, 1993, y Jacques Rossiaud, *La prostitución en el medievo*, Barcelona, Ariel, 1986. Sobre la religión cívica, André Vauchez (ed.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, Ecole française de Rome, Roma, 1995. Se menciona también a José Luis Romero, *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Siglo XXI, México, 1979, 2 vols. (quien plantea una visión distinta a la que viene presentada aquí) y a Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, Madrid, 3 vols., 1979-1999.

Sobre la realeza medieval, véanse Marc Bloch, *Los reyes taumatúrgos*, FCE, México, 1988; Ernst Kantorowicz, *L'empereur Frédéric II*, Gallimard, París, 1987; Jacques Krynen, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France (XIIIe-XVe siècles)*, Gallimard, París, 1993; Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Gallimard, París, 1996; Jacques Le Goff, Eric Palazzo, Jean-Claude Bonne, Marie-Noël Colette, *Le sacre royal à l'époque de saint Louis*, Gallimard, París, 2001; Teófilo Ruiz, "Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Âge", *Annales ESC*, 1984, 3, pp. 429-453. Sobre la justicia, véanse P. Brown, *Society and Holy*, *op. cit.*, y los libros citados en el capítulo IV de Jacques Chiffoleau (así como su artículo "Derecho(s)" en DROM). Sobre los tres órdenes, Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Pretel, Barcelona, 1980; Dominique Iogna-Prat, "Le baptême du schéma des trois ordres fonctionnels: l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle", *Annales, ESC*, 1986, pp. 106-126, y "Orden/Órdenes" en DROM.

Capítulo III (la Iglesia)

El concepto de *Ecclesia*, como institución dominante, es una elaboración de A. Guerreau (*Le féodalisme*, *op. cit.*, y *L'avenir*, *op. cit.*). Recurrí también al análisis ejemplar de Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Aubier, París, 1998. Sobre la institución eclesial y el papado durante la Edad Media central, véanse también Agostino Paravicini Bagliani, *Le corps du pape*, Seuil, París, 1996, e *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma, 1996. Sobre la noción medieval de fe, véase Jean Wirth, "La naissance du concept de croyance, XIIe-XVIIe siècle", en *Saint Anne est une sorciere*, Ginebra, Droz, 2003. Se menciona también a Dominique Barthélemy, "La paix de Dieu dans son contexte (989-1041)",

Cahiers de civilisation médiévale, 40, 1997, pp. 3-35, y a André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Ecole française de Rome, Roma, 1981.

Sobre las donaciones a la Iglesia, véanse Stephen White, *Custom, Kinship and Gifts to Saints. The Laudatio parentum in Western France. 1050-1150*, Chapel Hill, 1988; Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, Beauchesne, París, 1997, y D. Iogna-Prat, *op. cit.* La crítica del modelo del don y contra-don se encuentra en Bartolomé Clavero, *Antidora, op. cit.*, y sobre todo en Anita Guerreau-Jalabert, "*Caritas* y don en la sociedad medieval occidental", *Hispania*, LX/1, 204, 2000, pp. 27-62 (para la crítica de Marcel Mauss, véase Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Fayard, París, 1996). Se menciona también a Lester K. Little, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in romanesque France*, Ithaca-Londres, 1993, y a Patrick Geary, "L'humiliation des saints", *Annales ESC*, 1979, pp. 27-42. Sobre los cistercienses, Georges Duby, *San Bernardo y el arte cisterciense*, Taurus, Madrid, 1981.

Sobre la Biblia y la relación de lo escrito y lo oral, Pierre Riché y Guy Lobrichon (dirs.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Beauchesne, París, 1984; Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1984; Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle*, París, Cerf, 1999; Brian Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton University Press, 1983; Paul Zumthor, *La Lettre et la Voix. De la "littérature" médiévale*, Seuil, París, 1987; Anita Guerreau-Jalabert, en *Histoire culturelle de la France, op. cit.*

Sobre la arquitectura románica y gótica, véase Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Minuit, París, 1967; Jean Gimpel, *Les bâtisseurs de cathédrales*, Seuil, París, 3ª ed., 1986; Alain Erlande-Brandenburg, *La catedral*, Akal, Madrid, 1993, y Roland Recht, *Le croire et le voir. L'art des cathédrales (XIIe-XVe siècle)*, Gallimard, París, 1999.

Sobre san Francisco y los franciscanos, Chiara Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Einaudi, Torino, 1993, y *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Einaudi, Torino, 1995. Se menciona también a Jacques Le Goff, "Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale", *Annales ESC*, 1970, pp. 924-946. Sobre las universidades, Jacques Le Goff, *Los intelectuales, op. cit.*, y los trabajos de Jacques Verger; por último, *Culture, enseignement et*

société en Occident aux XIIe et XIIIe siècles, PUR, Rennes, 1999, así como Franco Alessio, "Scolástica", DROM y Anita Guerreau-Jalabert, en *Histoire culturelle, op. cit.*

Sobre la confesión y la predicación, véanse Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, "Au XIIIe siècle, une parole nouvelle", en Jean Delumeau (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Privat, Toulouse, 1979, I, pp. 257-279; *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XIVe siècle*, Ecole française de Rome, Roma, 1981; Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, CERF, París, 1983; *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge*, Ecole française de Rome, Roma, 1986; Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle*, Etudes Augustiniennes, París, 2 vols., 1998. Me refiero también a las obras de André Vauchez, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Cátedra, Madrid, 1984, y *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Cerf, París, 1987, así como a Alain Boureau, *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, CERF, París, 1984.

Sobre las herejías y la "sociedad de persecución", véanse Jacques Le Goff (dir.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle*, EHESS-Mouton, París-La Haya, 1968; Arno Borst, *Les cathares*, Payot, París, 1974; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Taurus, Madrid, 1988; Robert Moore, *La formación de una sociedad represora: poder y disidencia en la Europa occidental, 950-150*, Crítica, Barcelona, 1989; Monique Zerner (dir.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Centre d'Etudes médiévales, Nice, 1998 (y "Herejías", DROM; D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure, op. cit.*); Uwe Brunn, "*Cathari, catharistae* et *cataphrygae:* ancêtres des cathares du XIIe siècle?", *Heresis*, 36-37, 2002, pp. 183-200.

Sobre las "supersticiones" y las creencias folclóricas, véanse sobre todo los trabajos de Jean-Claude Schmitt, *La herejía del santo lebrel*, Muchnik, Barcelona, 984; *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992, y *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Gallimard, París, 2001, así como Carlo Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Einaudi, Torino, 1966; Michel Lauwers, "'Religion populaire', culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Âge", *Revue d'histoire Ecclésiastique*, 82, 1987, pp. 221-258.

Sobre las márgenes y el carnaval, J. Caro Baroja, *El carnaval*, Madrid,

1979; Claude Gaignebet y Marie-Christine Florentin, *El carnaval*, Alta Fulla, Barcelona, 1984; Aron Gourevitch, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Mediovo*, Einaudi, Torino, 1986; Jacques Heers, *Carnavales y fiestas de locos*, Península, Barcelona, 1988; Michael Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1990; Bruno Roy, *Une culture de l'équivoque*, Champion-Presses de l'Université de Montréal, París-Montréal, 1992; Michael Camille, *Images dans les marges. Aux limites de l'art médiéval*, Gallimard, París, 1997.

Sobre las relaciones entre judíos y cristianos, Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, CERF, París, 1990; Kenneth Stow, *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Harvard University Press, 1992; Maurice Kriegel, *Les juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne*, Hachette, París, 2ª ed., 1994; D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure, op. cit.*; Jean-Claude Schmitt, *La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Seuil, París, 2003. Sobre la magia y la brujería, además de los trabajos ya mencionados acerca de las supersticiones, véase Norman Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge. Fantasmes et réalités*, Payot, París, 1982; Richard Kieckhefer, *European Witch-Trials, Their Foundations in Popular and Learned Culture 1300-1500*, Londres-Berkeley, 1976, y *La magia en la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1992; Brian Levack, *La caza de brujas en la Europa moderna*, Altaya, Barcelona, 1997; Carlo Ginzburg, *Historia nocturna*, Muchnik, Barcelona, 1991; Jean-Patrice Boudet, "La genèse médiévale de la chasse aux sorcières", en Nathalie Nabert (ed.), *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Beauchesne, París, 1996, pp. 35-52; Jean-Claude Schmitt, "Brujería", DROM.

Capítulo IV
(baja Edad Media y colonización de América)

Para una caracterización de la baja Edad Media, véase Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1979; Jacques Chiffoleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, Ecole française de Rome, Roma, 1980, y "La religion flamboyante (v. 1320-v. 1520)", en Jacques Le Goff y René Rémond (dirs.), *Histoire de la France religieuse*, Seuil, París, vol. 2, 1988, pp. 11-183; Jean-Patrice Boudet, "Le bel automne de la culture médiévale", en *Histoire culturelle de la France, op. cit.* Sobre la peste negra, Noel

Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Mouton, París-La Haya, 2 vols., 1975-1976; Elisabeth Carpentier, *Une ville devant la peste: Orvieto et la Peste Noire de 1348*, 2ª ed., De Boeck, Bruselas, 1993, así como *La Peste nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione, Convegno del Centro di Studi sul Basso Medioevo di Todi*, Todi, 1994. El balance de Robert Fossier se encuentra en *La sociedad medieval, op. cit.*

Sobre las evoluciones sociales de este periodo: Guy Bois, *Crise du féodalisme*, EHESS, París, 1976; Joseph Morsel, *La noblesse contre le prince. L'espace social des Thüngen à la fin du Moyen Âge (Franconie, v. 1250-1525)*, Stuttgart, Thorbecke, 2000 (y *L'aristocratie*); así como Alain Guerreau "Avant le Marché, les marchés: en Europe, XIIIe-XVIIIe siècles", *Annales HSS*, 2001, 6, pp. 1129-1175. Sobre las rebeliones de finales de la Edad Media, Michel Mollat y Philippe Wolff, *Les révolutions populaires en Europe aux XIVe et XVe siècles*, Flammarion, París, 1993; Carlos Barros, *Mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV*, Siglo XXI, Madrid, 1990; Alessandro Stella, *La révolte des Ciompi: les hommes, les lieux, le travail*, EHESS, París, 1993; Hugues Neveux, *Les révoltes paysannes en Europe. XIVe-XVIIe siècle*, A. Michel, París, 1997.

Sobre los poderes políticos, véase Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1985; Bernard Guenée, *Occidente durante los siglos XIV y XV. Los Estados*, Labor, Barcelona, 1985; Jacques Krynen, *L'Empire du roi, op. cit.*; Jean-Philippe Genet, "Estado", en DROM. Me refiero particularmente a la obra de Claude Gauvard, *"De grace especial". Crime, Etat et société en France à la fin du Moyen Âge*, Presses de la Sorbonne, París, 2 vols., 1991. La definición de Estado que se utiliza aquí se encuentra en Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 1997.

Se menciona también a Jean-Philippe Genet y Bernard Vincent (eds.), *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Casa de Velásquez, París-Madrid, 1986; Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge*, CERF, París, 1988, y Jacques Chiffoleau, *Les justices du pape. Délinquance et criminalité dans la région d'Avignon au XIVe siècle*, Presses de la Sorbonne, París, 1984. Sobre el nominalismo, véanse Pierre Alféri, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Minuit, París, 1989, y Alain de Libéra, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Âge*, Seuil, París, 1996.

En cuanto a los debates relativos a la caracterización de las sociedades coloniales americanas, me refiero a Michael Löwy, *El marxismo en América*

latina. Antología, Era, México, 1982 (textos de Luis Vitale y Sergio Bagú); *Feudalismo, capitalismo, subdesarrollo*, Akal, Madrid, 1977 (textos de Luis Vitale, Sergio Bagú, André Gunder Frank); Ernesto Laclau, "Feudalismo y capitalismo en América Latina" (1971), en *Modos de producción en América Latina, Cuadernos de Pasado y Presente*, 40, 1973, pp. 23-46; Juan Carlos Garavaglia, "Introducción", en *ibid.*, pp. 7-21; Ciro Cardoso, "Sobre los modos de producción coloniales de América" (1973), *ibid.*, pp. 135-159, e "Introducción", en C. Cardoso (ed.), *México en el siglo XIX. Historia económica y de la estructura social*, Nueva Imagen, México, 1980, pp. 15-37; Ruggiero Romano, *Les conquistadores. Les mécanismes de la conquête coloniale*, Flammarion, París, 1972; Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521-1763*, Era, México, 1973; Marcello Carmagnani, *Formación y crisis de un sistema feudal. América latina del siglo XVI a nuestros días* (1974), Siglo XXI, México, 1976; Enrique Florescano (coord.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América latina (1500-1975)*, FCE, México, 1979 (en particular A. Palerm, "Sobre la formación del sistema colonial: apuntes para una discusión", pp. 93-127, autor de quien se menciona también el volumen *Antropología y marxismo*, CIESAS, México, 1999); Carlota Diez Loredo, *Excedente precapitalista: definición feudal*, INAH, México, 1991 (cuyo marco teórico resulta difícilmente aceptable); Marcello Carmagnani, Alicia Hernández Chávez y Ruggiero Romano (coords.), *Para una historia de América. I. Las estructuras*, FCE-Colegio de México, México, 1999.

Para el contexto general, además de I. Wallerstein, *op. cit.*, véase Eric Hobsbawm, *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, Siglo XXI, México, 1971 ("La crisis general de la economía europea en el siglo XVII", pp. 7-70); Pierre Vilar, *Crecimiento y desarrollo. Economía e historia. Reflexiones sobre el caso español*, Ariel, Barcelona, 1976; Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII*, Alianza, Madrid, 3 vols., 1984; Jean-Yves Grenier, *L'économie d'Ancien Régime. Un monde de l'échange et de l'incertitude*, A. Michel, París, 1996 (y la reseña ya citada de A. Guerreau, "Avant le Marché, les marchés..."). Me refiero también a Eric R. Wolf, *Europa y la gente sin historia* (1982), FCE, México, 1987.

Sobre las formas de explotación colonial, remito entre otros estudios a Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, Porrúa, México, 1973; Rodolfo Pastor, "El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos. Un sistema de explotación de sus orígenes a la crisis de 1810", en Woodrow Borah (coord.), *El gobierno provincial de la Nueva España, 1570-1787*, UNAM, México, 1985, pp. 201-236; Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas.*

Economía, religión e identidades, Tusquets-El Colegio de México, México, 2002, así como a Murdo MacLeod, *Historia socio-económica de la América central española, 1520-1720*, Piedra Santa, Ciudad Guatemala, 1980; *Historia general de México*, El Colegio de México, México, 2000; Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, FCE-El Colegio de México, México, 2001 (donde puede encontrarse una amplia bibliografía sobre las minas, el comercio, las haciendas y los obrajes).

Para ubicar a la Iglesia en el sistema colonial, me refiero particularmente (de entre una amplia bibliografía) a Robert Ricart, *La conquista espiritual de México*, Juspolis, México, 1947; Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, FCE, México, 1991 [4ª reimp., 2001], y *La guerra de las imágenes*, FCE, México, 1994 [4ª reimp., 2003]; Nancy Farriss, *La corona y el clero en el México colonial (1579-1821). La crisis del privilegio eclesiástico*, FCE, México, 1995; Felipe Castro Gutiérrez, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, Ciesas, México, 1996, y *Nueva Ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, UNAM-El Colegio de Michoacán, México-Zamora, 1996; Antonio Rubial García, *La santidad controvertidad*, FCE-UNAM, México, 1999; William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, El Colegio de Michoacán-El Colegio de México, México-Zamora, 2 vols., 1999.

Sobre los panteones y las costumbres funerarias, véase Anne Staples, "La lucha por los muertos", *Diálogos*, 13, 5, 1977, pp. 15-20; José Luis Galán Cabilla, "Madrid y los cementerios en el siglo XVIII: el fracaso de una reforma", en Equipo Madrid, *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*, Siglo XXI, Madrid, 1988; Ma. Dolores Morales, "Cambios en las prácticas funerarias. Los lugares de sepultura en la ciudad de México, 1784-1857", *Historias*, 27, 1992, pp. 97-102; Elsa Malvido, "Civilizados o salvajes. Los ritos al cuerpo humano en la época colonial mexicana", en Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler (coord.), *El cuerpo humana y su tratamiento mortuario*, INAH-CEMCA, México, 1997, pp. 29-49; Alma Valdés, *Testamentos, muerte y exequias. Saltillo y San Esteban al despuntar el siglo XIX*, Universidad de Coahuila, Saltillo, 2000.

Segunda Parte

Capítulo v *(el tiempo)*

Acercamientos generales al problema del tiempo: Reinhart Koselleck, *Futuro pasado, op. cit.*, así como *L'expérience de l'Histoire*, EHESS-Gallimard-Seuil, París, 1997; Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, FCE, Madrid, 1989; Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Gallimard, París, 1984; Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, FCE, México, 1994; Giorgio Agamben, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino, 1978.

Sobre el tiempo medieval, los estudios más importantes son los de Jacques Le Goff: "En la Edad Media: Tiempo de la Iglesia y tiempo del mercader" y "El tiempo del trabajo en la 'crisis' del siglo XIV: del tiempo medieval al tiempo moderno", en *Tiempo, trabajo y cultura, op. cit.* Véase también Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, op. cit.*, y Aron Gourevitch, *Las categorías de la cultura medieval*, Taurus, Madrid, 1990; así como H. Martin, *Mentalités médiévales, op. cit.* Sobre Denys le Petit y la difusión de la era cristiana, Georges Declercq, *Anno Domini. Les origines de l'ère chrétienne*, Turnhout, Brepols, 2000. Sobre el tiempo litúrgico, Eric Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Âge*, Aubier, París, 2000. Sobre la Iglesia y la usura, Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida: economía y religión en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 1987, y Bartolomé Clavero, *Antidora, op. cit.* Sobre las edades de la vida, Elizabeth Sears, *The Ages of Man*, Princeton University Press, 1986, y Agostino Paravicini Bagliani, "Edades de la vida", DROM. Sobre la historiografía medieval, Bernard Guenée, *Histoire et culture historique au Moyen Âge*, Aubier, París, 1991 (e "Historia", DROM). Sobre la escatología y el milenarismo, véase Norman Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1981; Guy Lobrichon, "Jugement dernier et Apocalypse", en *La Bible au Moyen Âge*, Picard, París, 2005; Claude Carozzi, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Aubier, París, 1999; Bernhard Töpfer, "Escatología y milenarismo", DROM; *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Âge au XXe siècle*, Turnhout, Brepols, 2002; así como, para las continuidades en la época moderna y contemporánea, Eric Hobsbawm, *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Ariel, Barcelona, 1983; Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, Era, México, 1985.

Capítulo VI (el espacio)

Este capítulo se basa en las hipótesis formuladas por Alain Guerreau, sobre todo en "Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen", en Neithard Bulst, Robert Descimon y Alain Guerreau (eds.), *L'Etat ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIVe-XVIIIe siècles)*, EHESS, París, 1996, pp. 85-101; "Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale: struttura e dinamica di uno 'spazio' specifico", en Enrico Castelnuovo y Giuseppe Sergi (eds.), *Arti e Storia nel Medioevo. I. Tempi, Spazi, Istituzioni*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 201-239 (y "Caza", DROM). Véase también Paul Zumthor, *La mesure du monde*, Seuil, París, 1993, y, para una historia del concepto de espacio, M. Jammer, *Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics*, Harvard University Press, Cambridge, 2^a ed., 1970.

Sobre los panteones y las prácticas funerarias véase Michel Fixot y Elizabeth Zadora-Rio (dirs.), *L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales*, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1994; Cécile Treffort, *L'Eglise carolingienne et la mort*, PUL, Lyon, 1997; Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, Beauchesne, París, 1997; y *Naissance du cimetière. Espace sacré et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Aubier, París, 2005. Me refiero también a los trabajos ya citados de D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, y J. Chiffoleau, *La comptabilité*.

Para las redes de peregrinaciones, un modelo de análisis se encuentra en A. Guerreau, "Les pèlerinages du Mâconnais. Une structure d'organisation symbolique de l'espace", *Ethnologie française*, 12, 1982, pp. 7-30. Véase también Denise Péricart-Méa, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*, PUF, París, 2000, y Michel Sot, "Peregrinación", DROM. Sobre la constitución de la geografía sagrada medieval, Sofia Boesch Gajano y Lucetta Scaraffia (eds.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Rosenberg, Torino, 1990. Sobre las reliquias, véase Patrick Geary, *Le vol des reliques au Moyen Âge*, Aubier, París, 1993; Edina Bozoky y Anne-Marie Helvetius (eds.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, Brepols, 1999.

Sobre la eucaristía, Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Âge*, 2^a ed., Aubier, París, 1949, y Miri Rubín, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Sobre los viajes, el Oriente y el saber geográfico, William Randles, *De la terre plate au globe terrestre*, A. Colin, París, 1980 (*Cahiers des Annales*, 38);

Claude Kappler, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Akal, Madrid, 1986; Michel Mollat, *Les explorateurs du XIIIe au XVIe siècle. Premiers regards sur les mondes nouveaux*, París, 1984; Rudolf Wittkower, *L'Orient fabuleux*, Thames and Hudson, París, 1991; P. Zumthor, *La mesure du monde, op. cit.*, y los trabajos de Patrick Gautier Dalché, entre los cuales se halla *La Descriptio mappe mundi de Hugues de Saint-Victor*, Etudes Augustiniennes, París, 1988. Me refiero también a Hanna Zaremska, *Les bannis au Moyen Âge*, París, Aubier, 1996 (con prefacio de Claude Gauvard).

Capítulo VII (las dualidades morales)

Sobre los vicios y las virtudes, véanse los trabajos de Carla Casagrande y Silvana Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 2000, e *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Enciclopedia Italiana, Roma, 1987; véase también Mireille Vincent-Cassy, "L'envie au Moyen Âge", *Annales, ESC*, 35, 1980, pp. 253-271. Sobre Satanás, véanse Jeffrey B. Russell, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 1984, y mi artículo "Diablo", en DROM.

Las investigaciones sobre el más allá se renovaron a raíz de los estudios de Jacques Le Goff, en particular *El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid, 1985, y *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1985. Se menciona también a Michel Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, París, 1983; E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, op. cit.*, y Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Gallimard, París, 1994. En este capítulo, se menciona también a Eric Auerbach, *Studi su Dante*, Milán, 1984, y *Figura*, Belin, París, 1993.

Para una bibliografía más amplia, remito a Jérôme Baschet, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècles)*, Ecole française de Rome, Roma, 1993, y *Le sein du Père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Gallimard, París, 2000 (así como a "Jugement de l'âme, Jugement dernier: contradiction, complémentarité, chevauchement?", *Revue Mabillon*, n. s., 6, 1995, pp. 159-203). Se menciona también a Christian Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Ecole française de Rome, Roma, 1995, e Yves Christe, *L'Apocalypse de Jean*, Picard, París, 1997.

Sobre los lugares intermedios, además del libro ya citado de J. Le Goff, véase su artículo, "Les limbes", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 34, 1986, pp. 151-173; Anca Bratu, *Images d'un nouveau lieu de l'au-delà: le purgatoire. Emergence et développement (c. 1250-c. 1500)*, en prensa; Michelle Fournié, *Le ciel peut-il attendre? Le culte du purgatoire dans le midi de la France (vers 1320-vers 1520)*, CERF, París, 1997. Sobre el limbo de los niños, véase Didier Lett, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècle)*, Aubier, París, 1997. Me refiero también en este capítulo a los libros ya citados de P. Brown, *El primer milenio*, D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, J. Chiffoleau, *La comptabilité*, así como a Elie Konigson, *L'espace théâtral médiéval*, CNRS, París, 1975.

Capítulo VIII (cuerpo y alma)

La importancia de la articulación entre lo espiritual y lo corporal ha sido subrayada por Anita Guerreau-Jalabert, "*Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale", en Françoise Héritier-Augé y Elisabeth Copet-Rougier (eds.), *La parenté spirituelle*, Archives contemporaines, París, 1996, pp. 133-203. Una primera síntesis de los problemas analizados aquí la formularon Jérôme Baschet, Pedro Pitarch Ramón y Mario H. Ruz en *Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, 1999. Algunos estudios importantes son los de Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, 1988; Carla Casagrande y Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Ed. del Galluzzo, Florencia, 1999; Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, op. cit.* (y "Cuerpo y alma", en DROM); Edouard-Henri Weber, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Vrin, París, 1991; Jacques Le Goff, "Anima", *Enciclopedia dell'arte medievale*, Roma, 1991, I, pp. 798-804. Cito también a Marie-Dominique Chenu, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Seuil, París, 1959.

Sobre la concepción de los cuerpos gloriosos, véase Caroline W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Nueva York, Columbia University Press, 1995. Sobre el ángel de la guardia, Philippe Faure, "L'homme accompagné. Origine et développement du thème de l'ange gardien en Occident", *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 28, 1997, pp. 199-216; sobre el diablo personal, J. Baschet, "Diablo", DROM.

Sobre el cuerpo eclesial, Henri de Lubac, *Corpus mysticum, op. cit.*;

Yves Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, París, 1970, y "Homo spiritualis. Usage juridique et politique d'un terme d'anthropologie chrétienne", en H. Morder (ed.), *Aus Kirche und Reich. Festschrift für Friedrich Kempf*, Sigmaringen, 1983, pp. 1-10. Sobre la imagen de Cristo muerto, Marie-Christine Sepière, *L'image d'un Dieu souffrant. Aux origines du crucifix*, CERF, París, 1994. Sobre las hadas, Anita Guerreau-Jalabert, "Fées et chevalerie. Observations sur le sens social d'un thème dit merveilleux", en *Miracles, Prodiges et Merveilles au Moyen Âge*, Sorbona, París, 1995, pp. 133-150.

Un análisis completo de la imagen de Tomás de Aquino se encuentra en Jérôme Baschet y Jean-Claude Bonne, "La chair de l'esprit (à propos d'une image insolite de Thomas d'Aquin)", en Jacques Revel y Jean-Claude Schmitt (eds.), *L'ogre historien. Etudes offertes à Jacques Le Goff*, Gallimard, París, 1999, pp. 193-221.

Para comparaciones con el mundo mesoamericano, véase Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México, 1996; Esther Hermitte, *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporaneo* (1970), 2ª éd., Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1992; Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México, 1965; Mario H. Ruz, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, 1985; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (1980), 3ª ed., UNAM, México, 1989. Me refiero también a Jean-Pierre Vernant, "Corps obscur, corps éclatant", en *Corps des Dieux, Le Temps de la réflexion*, VII, Gallimard, París, 1986, pp. 19-45.

Capítulo IX (parentesco)

El análisis de las estructuras de parentesco que propongo en este capítulo se basa en buena medida en los trabajos de Anita Guerreau-Jalabert, "Sobre las estructuras de parentesco en la Europa medieval", en Arturo Firpi (ed.), *Amor, familia, sexualidad*, Argot, Barcelona, 1984, pp. 59-89; "La parenté dans l'Europe médiévale et moderne: à propos d'une synthèse récente", *L'Homme*, 29, 1989, pp. 69-93; "El sistema de parentesco medieval: sus formas y su dependencia con respecto a la organización del espacio", en Reyna Pastor (ed.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la edad media y moderna*, CSIC, Madrid, 1990, pp. 85-105, y *"Spiritus et caritas"*

(op. cit.). Me refiero también a André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Ségalen y Françoise Zonabend (dirs.), *Histoire de la famille, t. I: Mondes lointains, mondes anciens*, A. Colin, París, 1986 [hay versión en español: André Burguière *et al.*, *Historia de la familia: mundos lejanos, mundos antiguos*, Alianza, 1988]; Dominique Barthélemy, "Parentesco", en Georges Duby (dir.), *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, t. 3, 1988, pp. 96-161; Georges Duby, *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, Taurus, Madrid, 1982; Jack Goody, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Herder, Barcelona, 1986, y *Famille et mariage en Eurasie*, PUF, 2000; Joseph H. Lynch, *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe*, Princeton University Press, 1986; Christiane Klapisch-Zuber, *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, EHESS, París, 1990, y *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Fayard, París, 2000; Didier Lett, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Vᵉ-XVᵉ siècle*, Hachette, París, 2000.

Sobre las actitudes cristianas frente al matrimonio y la sexualidad, véase particularmente P. Brown, *The Body and Society, op. cit.*; Jean Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, CERF, París, 1987; Elaine Pagels, *Adam, Eve et le serpent*, Flammarion, París, 1989; Pierre Toubert, "L'institution du mariage chrétien de l'Antiquité tardive à l'an mil" y "La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens", en *L'Europe dans sa première croissance. De Charlemagne à l'an mil*, Fayard, París, 2005, pp. 249-320.

Sobre el parentesco espiritual y la *caritas*, véase los trabajos ya citados de Anita Guerreau-Jalabert, así como Agnès Fine, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Fayard, París, 1994, y Caroline W. Bynym, *Jesus as mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, California University Press, Berkeley, 1982. Sobre las cofradías, véase G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietá dei laici nel Medioevo*, Herder, Roma, 1977, y Catherine Vincent, *Les confréries médiévales dans le Royaume de France, XIIIᵉ-XVᵉ siècle*, A. Michel, París, 1994.

Sobre el parentesco divino y varios aspectos presentados en este capítulo, remito a J. Baschet, *Le sein du père, op. cit.* Sobre la Virgen y su culto en la Edad Media, Dominique Iogna-Prat, Eric Palazzo y Daniel Russo (eds), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Beauchesne, París, 1996. Sobre la Virgen-Iglesia, Marie-Louise Thérel, *Le triomphe de la Vierge-Eglise. Sources historiques, littéraires et iconographiques*, CNRS, París, 1984, y Marielle Lamy, *L'immaculée conception. Etapes et enjeux d'une controverse*

au Moyen Âge (XIIè-XVè siècles), Etudes Augustiniennes, París, 2000. Sobre la Trinidad, véase François Boespflug e Yolanta Zaluska, "Le dogme trinitaire et l'essor de son iconographie en Occident de l'époque carolingienne au IVe Concile de Latran", *Cahiers de civilisation médiévale*, 37, 1994, pp. 181-240, y François Boespflug, *La Trinité dans l'art d'Occident (1400-1460)*, PUS, Estrasburgo, 2000.

Me refiero también a Pierre Legendre, *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, París, 1985, así como a P. Bourdieu, *Raisons pratiques, op. cit.*

Capítulo X (imágenes)

En este capítulo me refiero particularmente a los trabajos de Jean-Claude Schmitt, entre los cuales se hallan *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Gallimard, París, 2002 (e "Imágenes", en DROM), y a los de Jean-Claude Bonne, entre los cuales se encuentran *L'art roman de face et de profil. Le tympan de Conques*, Le Sycomore, París, 1984; "Entre ambiguïté et ambivalence. Problématique de la sculpture romane", *La part de l'oeil*, 8, 1992, pp. 147-164; "Les ornements de l'histoire", *Annales, HSS*, 1996, 1, pp. 37-70, e "Images du sacre", en *Le sacre royal, op. cit.* Remito también a Jérôme Baschet, "Inventiva y serialidad de las imágenes medievales. Por una aproximación iconográfica ampliada", *Relaciones*, XX, 1999, 77, pp. 51-103, y a mi libro *L'iconographie médiévale*, París, Gallimard, 2008.

Para una visión general sobre las imágenes medievales y los problemas de los métodos: Emile Mâle, *L'art religieux du XIIIè siècle. Etude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration* (1898), 8 ed., A. Colin, París, 1948; Erwin Panofsky, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, Flammarion, París, 1976; *Early Netherlandish Painting*, Harvard University Press, 2 vols., 1953; Pierre Francastel, *La figure et le lieu*, París, Denoël, 1967; Meyer Schapiro, *Words and Pictures*, Mouton, París-La Haya, 1973; *Romanesque Art. Selected Papers*, Chatto y Windus, Londres, 1977 y *Style, artiste et société*, Gallimard, París, 1982; Hans Belting, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter: Form und Funktion früher Bildtaf. d. Passion*, Gebr. Mann Verlag, Berlín, 1981, y *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Beck, Munich, 1990; Jean Wirth, *L'image médiévale. Naissance et développements (VIè-XVè siècle)*, Klincksieck, París, 1989, y *L'image à l'époque romane*, CERF, París, 1999; Jérôme Baschet y Jean-Claude

Schmitt (eds.), *L'image. Fonctions et usages des images dans l'occident médiéval, Cahiers du Léopard d'Or*, 5, Léopard d'or, París, 1996; Herbert Kessler, *Seeing Medieval Art*, Broadview Press, Peterborough, 2004.

Algunos aspectos más específicos los analizan Otto Pächt, *L'enluminure médiévale*, Macula, París, 1997; Enrico Castelnuovo, *Vetrate medievali*, Einaudi, Torino, 1994; François Boespflug y Nicolas Lossky (eds.), *Nicée II. Douze siècles d'images religieuses*, CERF, París, 1987; Michael Camille, *The Gothic Idol. Ideology and Image-making in Medieval Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; Jean Wirth, "L'apparition du surnaturel dans l'art du Moyen Âge", en Françoise Dunand, Jean-Michel Speser, Jean Wirth (eds.), *L'image et la production du sacré*, Klincksieck, París, 1991, pp. 139-164; Otto K. Werckmeister, "The Lintel Fragment Representing Eve from Saint-Lazare, Autun", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 35, 1972, pp. 1-30; Jérôme Baschet, *Lieu sacré, lieu d'images. Les fresques de Bominaco (Abruzzes, 1263). Thèmes, parcours, fonctions*, La Découverte-Ecole française de Rome, París-Roma, 1991.

Sobre la perspectiva, véanse Erwin Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, Minuit, París, 1975; Jean-Claude Bonne, "Fond, surfaces, support (Panofsky et l'art roman)", en *Cahiers pour un temps: Erwin Panofsky*, Centre Pompidou, París, 1983, pp. 117-134, y Hubert Damisch, *L'origine de la perspective*, Flammarion, París, 1987.

Para referencias al mundo mesoamericano, Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México, 1973; Serge Gruzinski, *La guerra, op. cit.*; Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, ed. Edmundo O'Gorman, UNAM, México, 2 vols., 1967; Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios del sagrado*, Conaculta, México, 1992. Me refiero también a Jean-Pierre Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Maspero, París, 1979; E. Konigson, *L'espace théâtral, op. cit.*, y E. Auerbach, *Figura, op. cit.*

CONCLUSIÓN

Además de los libros mencionados en la introducción y los ya citados de I. Wallerstein, E. Wolf y J. Goody, me refiero a Nestor Capdevila, *Las Casas. Une politique de l'humanité*, CERF, París, 1998; Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905), Flammarion, París, 2000; Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, París, PUF, 2ª ed., 1996; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique*

de la religion, Gallimard, París, 1985; Michael Mann, *The Sources of Social Power*, vol. 1, Cambridge, 1986; Perry Anderson, *Campos de batalla*, Barcelona, Anagrama, 1998; Fernand Braudel, *La dinámica del capitalismo*, México, FCE, 1986; Marc Augé, *Génie du paganisme*, Gallimard, París, 1982; Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, París, 1966; Nathan Wachtel, *Le retour des ancêtres*, Gallimard, París, 1990; Bartolomé de Las Casas, *Apologética, op. cit.*; Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*, Contrahistorias, México, 2005; Georg Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, París, Minuit, 1960.

CRÉDITOS DE LAS IMÁGENES

Mapas 1, 2, I.1, I.2, I.3, II.1 y II.2, croquis II.1, II.2 y II.3 y gráficas VIII.1 y VIII.2 basados en Serge Bonin, del libro Robert S. Lopez, *Naissance de l'Europe*, Orléans, Armand Colin, 1962. Croquis VI.1 basado en Benoît Cursente, del libro de Michel Fixot y Elisabeth Zadora-Rio (dir.), *L'Environnement des églises et la topographie des campagnes medievales*, París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1994. Foto 1: © Stiftsbibliothek, St. Gallen. Foto 2: © Kunsthistoriches Museum, Viena. Foto 4: © Glasgow University Library, Department of Special Collections. Foto 6: © National Gallery, Londres. Foto I.1: © Domkapitel, Aachen. Foto de Ann Münchow. Foto II.2: © Bridgeman/Giraudon. Foto III.2: © Bridgeman/Giraudon. Foto III.6: © Foto de Yann Arthus-Bertrand/ALTITUDE. Foto III.10: © Reunión de Museos Nacionales de París. Foto III.12: © Biblioteca Nacional de Francia, París. Foto III.13: © Biblioteca Bodleian, Universidad de Oxford. Foto III.14: © Biblioteca Real de Bélgica, Bruselas. Foto IV.1: © Museo del Petit Palais, Avignon. Foto IV.3: © Bridgeman/Giraudon. Foto V.3: © Biblioteca Nacional de Madrid. Foto VI.1: © con el permiso de Syndics of Cambridge University Library. Foto VI.2: © Biblioteca Nacional de Francia, París. Foto VI.3: © Biblioteca Nacional de Francia, París. Foto VII.1: © Biblioteca Nacional de Francia, París. Foto VII.2: © Bridgeman/Giraudon. Foto VII.5: © Museo Pierre de Luxemburgo. Foto VIII.1: © Biblioteca Nacional de Francia, París. Foto VIII.2: © Biblioteca Nacional de Francia, París. Foto VIII.3: © Staatsbibliothek, Munich. Foto VIII.4: © Dorling Kindersley Ltd. Foto IX.1: © Biblioteca Beinecke, Yale University. Foto IX.4: © Museo Nacional de la Edad Media, París. Foto IX.5: © Museo Rolin. Foto IX.7: © Österreichischen Nationalbibliothek, Bildarchiv d. öNB, Viena.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE GENERAL

SEGUNDA PARTE

Estructuras fundamentales de la sociedad medieval

La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América, de Jérôme Baschet, se terminó de imprimir y encuadernar en diciembre de 2009 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calzada San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su composición, elaborada en el Departamento de Integración Digital del Fondo de Cultura Económica por *Yolanda Morales Galván*, se usaron tipos New Aster LT Std. El diseño de la portada corrió a cargo de *Paola Álvarez Baldit,* y la edición estuvo al cuidado de *Carlos Roberto Ramírez Fuentes*.
El tiraje consta de 2 000 ejemplares.